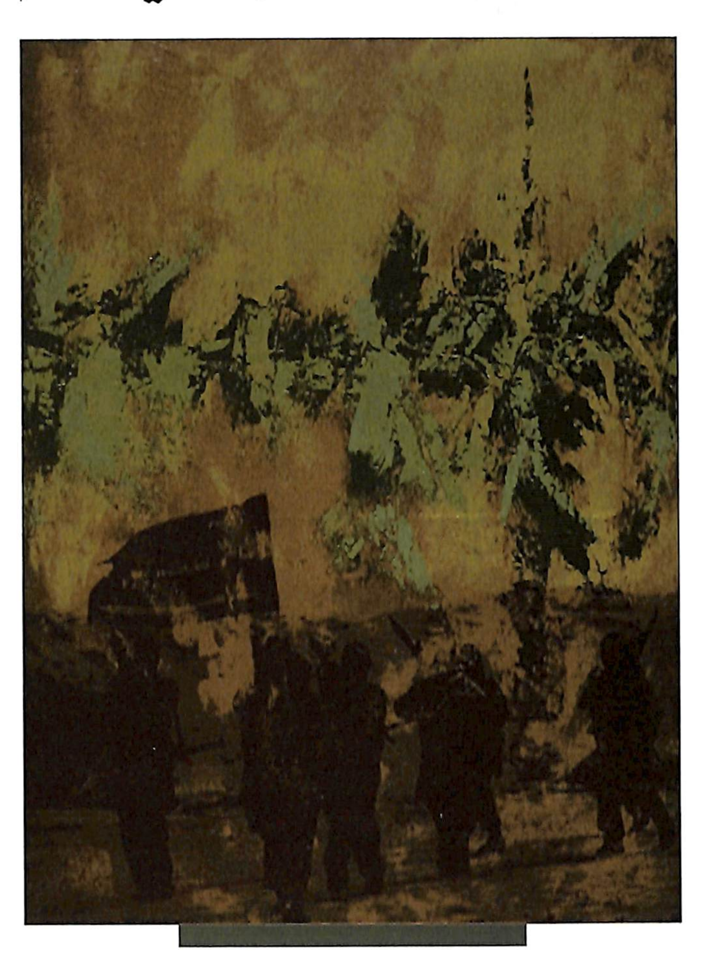
السلفيّة العالميّة

الحركات السلفيّة المعاصرة في عالم متغيّر



حرَّرَه رول مِييَر

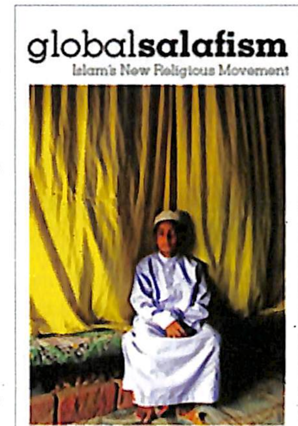


الشبكة العربية للأبحاث والنشر
ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

هذا الكتاب

السلفيّة العالميّة

الحركات السلفيّة المعاصرة في عالم متغيّر



بعد أحداث ١١ أيلول/سبتمبر غدت «السلفية» موضوعاً جدلياً حاضراً بشكلٍ غير مسبوق في الدوائر البحثية الغربية، وكُتبت عشرات الأوراق والدراسات المُحَكَّمة وعُقد الكثير من المؤتمرات لمناقشة «السلفية» كتيارٍ تجاوز بيئاته المحليّة حتى غدا ظاهرة عالميّة.

يحوي هذا الكتاب مجموعة من الدراسات الرصينة طُرحت في مؤتمر «السلفية بوصفها حركة عابرة للقوميات» وكتبتها مجموعة من أهم الباحثين المتخصصين في الحالة السلفية من أجانب وعرب. ناقشت الدراسات بتوسع مجموعة من الموضوعات، كالعقيدة السلفية ومسائل الولاء والبراء وتشكيلها لعلاقة السلفيين بمخالفيهم، وعلاقة السلفيين بالسياسة ومدى الارتباط بمنهجية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وظاهرة السلفية الجهادية وانتشارها ورموزها واختلافاتها مع السلفية التقليدية، والتأثير العالمي للحركة السلفية الذي بدأ يتنامى، ومدى حضور مسألة الهوية عند هذا التيار، إضافة إلى التطرق إلى عددٍ من الشخصيات والموضوعات الأخرى المرتبطة بالسلفية كتيار ومنهج.

الثمن: ٢٥ دولاراً
أو ما يعادلها

ISBN 978-614-431-075-5



الشبكة العربية للأبحاث والنشر
بيروت ـ القاهرة ـ الدار البيضاء ـ الرياض
المكتب الرئيسي ـ بيروت
هاتف: ٠٠٩٦١١٧٣٩٨٧٧ ـ ٠٠٩٦١٧١٢٤٧٩٤٧
E-mail: info@arabiyanetwork.com

السلفيّة العالميّة

الحركات السلفيّة المعاصرة في عالم متغيّر

حرَّرَه رول مِييَر

ترجمة

محمد محمود التوبة



السلفيّة العالميّة

الحركات السلفيّة المعاصرة في عالم متغيّر

السلفيّة العالميّة

الحركات السلفيّة المعاصرة في عالم متغيّر

حرَّرَه رول مِييَر

ترجمة
محمد محمود التوبة



الفهرســة أثنــاء النشــر ـ إعــداد الشبكة العربية للأبحاث والنشر

ميير، رول (محرر)

السلفيّة العالميّة: الحركات السلفيّة المعاصرة في عالم متغيّر/ حرَّرَه رول مِيير؛ ترجمة محمد محمود التوبة.

٦٢٢ ص.

ISBN 978-614-431-075-5

١. السلفية. ٢. الأصولية الإسلامية. أ. التوبة، محمد محمود (مترجم). ب. العنوان.

297.8

«الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر الشبكة العربية للأبحاث والنشر»

Global Salafism
Islam's New Religious Movement

الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٤

الشبكة العربية للأبحاث والنشر

بيروت ـ المكتب الرئيسي: رأس بيروت ـ المنارة ـ شارع نجيب العرداتي
هاتف: ٠٠٩٦١١٧٣٩٨٧٧ محمول: ٠٠٩٦١٧١٢٤٧٩٤٧
E-mail: info@arabiyanetwork.com

القاهرة ـ مكتبة: وسط البلد ـ ٢٢ شارع عبدالخالق ثروت
هاتف: ٠٠٢٠٢٢٣٩٥٠٨٣٥ محمول: ٠٠٢٠١١٥٠٢٩٦٤٩٢
E-mail: info@arab-network.org

الدار البيضاء ـ مكتبة: ٢٨ زنقة روما، تقاطع شارع مولاي إدريس الأول
هاتف: ٠٠٢١٢٥٢٢٨٠٦٨٨٧ محمول: ٠٠٢١٢٦٦٤٢٢٣٠٤٠
E-mail: info-ma@arab-network.org

الرياض ـ مكتبة: حي الفلاح ـ شارع الأمير سعود بن محمد بن مقرن
جنوب جامعة الإمام، مقابل بوابة رقم ٢
هاتف: ٠٠٩٦٦٥٥٢١٦١١٦٦
E-mail: info-ksa@arabiyanetwork.com

المحتويات

الجزء الأول
العقيدة السلفية

الجزء الثاني
السلفية والسياسة

الجزء الثالث
السلفية الجهادية

الجزء الرابع
المحلي والعالمي في السلفية

الجزء الخامس
السلفية والهوية

شكر

قام هذا الكتاب على أساس مؤتمر دام ثلاثة أيام عن (السلفية بوصفها حركة عابرة للقوميات)، وانعقد المؤتمر بين ٢٧ و٣٠ من أيلول/ سبتمبر من العام ٢٠٠٧ في مدينة ناميغن Nijmegen في هولندا. وأود أن أتوجه بالشكر إلى المؤسسات التالية على ما قدمته من منحها الكريمة لتمكن هذا المؤتمر من الانعقاد: قسم العربي والإسلام في جامعة رِدباود، والمعهد الدولي لدراسة الإسلام في العصر الحديث (أي اس اى إم) في ليدن، ووزارة الخاجية الهولندية، ومعهد الدراسات التاريخية، والأدبية، والثقافية (اتش ال سي اس) من جامعة ردباود. وأنا شاكر للإعانة غير المباشرة التي قدمتها مؤسسة البحث الدفاعية النرويجية (اف اف آي) بقيامها بتغطية نفقات السفر والإقامة لعضويها الاثنين. وأود أن أعبر عن تقديري بشكل خاص للمعهد الدولي للتاريخ الاجتماعي في أمستردام على الإعانة التي قدمها لترجمة فصل من فصول الكتاب من اللغة الفرنسية إلى اللغة الإنكليزية.

وبوصفي جزءاً من المشروع، السلفية: إنتاج، وتوزيع، واستهلاك، وتحول أيديولوجية عابرة للقوميات في الشرق الأوسط وفي أوروبا، وهو المشروع الذي مولته المنظمة الهولندية للبحث العلمي (N.W.O)، أود بهذه الصفة أن أعبر عن الشكر للأستاذ الدكتور هارالد موتزكي، والأستاذ الدكتور مارتن فان برونيسين، بالإضافة إلى زملائي في البحث جاوس ويجميكر، وكارمن بيكر ومارتين دو كوننغ على ما بذلوه من دعم في أثناء انعقاد المؤتمر وبعده. والاهتمام البالغ الذي أبداه الأستاذ الدكتور برنارد هيكل في الكتاب، وتحريره للنسخة في عدة فصول، وفي

المقدمة، هو اهتمام موضع تقدير، بالإضافة إلى ما أبداه الأستاذ الدكتور موتزكي من نصائح تنبه بروح من الصداقة إلى أكثر التفاصيل الفنية صلة بالسلفية.

وأود أيضاً أن أتقدم بالشكر على نحو خاص إلى الكتّاب المشاركين في المؤتمر (وإلى الكتّاب المشاركين الذين التحقوا فيما بعد في المشاركة في الكتاب) وأن أشكر مايكل دواير من الناشرين هيرست أند كومباني على تعاونهم في الجهد الجماعي لإنتاج هذا الكتاب. فمن دون حماستهم ما كان لهذا الكتاب أن يرى نور النهار.

مختصرات

ABTP	(إيه بي تي بي)	رابطة الكتاب وسنة النبي (فلسطين)
ADSS	(إيه دي اس اس)	جهاز الدعوة للمدارس (باكستان)
CPA	(سي بي إيه)	اتفاقية السلام الشامل (السودان)
EPRDF	(إي بي آر دي اف)	الجبهة الديمقراطية الثورية للشعب الإثيوبي
FKAWJ	(إف كي ايه دبليو جيه)	منتدى تواصل أهل السنة والجماعة (إندونيسيا)
GIA	(جي آي إيه)	الجماعة الإسلامية المسلحة (الجزائر)
GIMF	(جي آي ام اف)	الجبهة الإعلامية الإسلامية العالمية
GSPC	(جي إس بي سي)	الجماعة السلفية للدعوة والقتال (الجزائر)
HISAM	(إتش آي إس إيه إم)	حركة إصلاح الشباب المسلم
HT	(إتش تي)	حزب التحرير
ISI	(آي إس آي)	الدولة الإسلامية في العراق
JIMAS	(جيه آي ام إيه اس)	جمعية إحياء منهاج السنة (بريطانيا)
JSM	(جيه إ س ام)	الجماعة السلفية المحتسبة (المملكة العربية السعودية)
JUD	(جيه يو دي)	جماعة الدعوة باكستان (باكستان)
JUI	(جيه يو آي)	جمعية الأمة الإسلامية (باكستان)
LET	(إل إي تي)	لاشكر طيبة (باكستان)
LIFG	(إل آي إف جي)	الجماعة الليبية الإسلامية المقاتلة
MAB	(ام إيه بي)	الرابطة المسلمة في بريطانيا
MJAH	(إم جيه إيه اتش)	مركز جمعية أهل الحديث (باكستان)
MMA	(إم إم إيه)	مجلس أمل المتحد (باكستان)
MDI	(إم دي آي)	مركز الدعوة والإرشاد (باكستان)

NIF	(إن آي اف)	الجبهة الوطنية الإسلامية
NII	(إن آي آي)	دولة إندونيسيا الإسلامية
OASIS	(أو إيه اس آي اس)	منظمة المجتمعات الإسلامية لأهل السنة
OLF	(أو إل اف)	جبهة تحرير أرومو
PKK	(بي كي كي)	حزب العمال الكردستاني
SCSMP	(إس سي إس إم بي)	المجلس العلمي للرسالة السلفية في فلسطين
SPLM	(إس بي إل إم)	حركة تحرير الشعب السوداني
YM	(واي إم)	الشباب المسلم
YMO	(واي إم إو)	منظمة الشباب المسلم

مقدمــة

رول مير

لم تجتذب السلفية الكثير من الانتباه إليها قبل تاريخ ٩/١١، باستثناء الانتباه الذي كان قد توجه نحو الفترة التقليدية الكلاسيكية[1]، أو الانتباه الذي كان قد توجه نحو الفترة الحديثة المبكرة[2]. وفي المحيط الأكاديمي كانت «الأصولية» هي موضوع البحث والاهتمام منذ اغتيال السادات في العام ١٩٨١، ولكن قلة قليلة جداً من العلماء هم الذين درسوا السلفية[3]. بله أن يكونوا قد درسوها بوصفها ظاهرة عالمية، وذلك باستثناء جيل كيبل أو راينهارد شولتز[4]. والآخرون الذين كانوا قد درسوا الإسلام الحديث على نطاق عالمي، من مثل أوليفييه روي، كانوا

---

(١) انظر: على سبيل المثال، مايكل كوك، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الفكر الإسلامي، كيمبردج: مطبعة جامعة كيمبردج، ٢٠٠٠، هنري لاوست، رسالة في الحق العام عند ابن تيمية: ترجمة مذيلة بالحواشي لكتاب السياسة الشرعية، دمشق: المعهد الفرنسي بدمشق، ١٩٤٨، وله، إعلان الإيمان لابن تيمية: النص، والترجمة وتعليقات على الوسطية، باريس، غوتنر، ١٩٨٦.

(٢) انظر: على سبيل المثال، جون فول، «أسس من أجل التجديد والإصلاح»، في جون إل. إسبوزيتو (محرر)، تاريخ أركسفورد للإسلام، مطبعة جامعة أوكسفورد، ١٩٩٩، ص ٥٠٩ ـ ٤٧، ودانييل براون، إعادة النظر في الحديث النبوي في الفكر الحديث، كيمبردج: مطبعة جامعة كيمبردج، ١٩٩٦.

(٣) برنارد هيكل، الإحياء والإصلاح في الإسلام: تراث محمد الشوكاني، كيمبردج: مطبعة جامعة كيمبردج، ٢٠٠٣.

(٤) جيل كيبل، الجهاد: أثر الإسلام السياسي، لندن: أي. بي. توريس، ٢٠٠٢، وراينهارد شولتز، العالمية الإسلامية في القرن العشرين: دراسات في تاريخ الجامعة الإسلامية، ليدن: بريل، ١٩٩٠.

قد حللوا الإسلام الحديث بوصفه جزءاً من الأصولية الجديدة، وجمعوه مع حركات أخرى من مثل حزب التحرير[٥]. وكانت السلفية أو الوهابية قد درست في الغالب في المملكة العربية السعودية بوصفها جزءاً من التاريخ[٦]. والشيء نفسه يمكن أن يقال عن باكستان التي كان أهل الحديث والديوباند ينشطون فيها[٧]. وحين انتشرت السلفية في أوروبا في التسعينيات، اجتذبت بعض الانتباه الأكاديمي، ولكن البحث في السلفية كان محلياً جداً أو عاماً جداً في أفقه وكان متصلاً في الغالب مع الرَّدْكَلَة[٨]. وكان الكثير من البحث يتم إجراؤه على أيدي علماء علم

---

(٥) أوليفييه روي، الإسلام المعولم: البحث عن أمة جديدة، لندن: هيرست أند كمباني، ٢٠٠٢.

(٦) غيدو شتاينبيرغ، الدين والدولة في المملكة العربية السعودية: الوهابية بين ١٩٠٢ ـ ١٩٥٣، ويرزبيرغ: إرغون فيرلاغ، ٢٠٠٢، ديفيد كومينس، الرسالة الوهابية والمملكة العربية السعودية، لندن: آي. بي. توريس، ٢٠٠٦، مضاوي الرشيد، تاريخ للمملكة العربية السعودية، كيمبردج: مطبعة جامعة كيمبردج، ٢٠٠٢، مأمون فندي، المملكة العربية السعودية وسياسة الاحتجاج، نيويورك: بلغريف، ٢٠٠١، جوشوا تيتولباوم، أقدس منك: المعارضة الإسلامية للمملكة العربية السعودية، معهد واشنطن لسياسات الشرق الأدنى، ٢٠٠٠، ناتانا جيه. ديلونغ ـ باس، الإسلام الوهابي: من الإحياء والإصلاح إلى الجهاد العالمي، لندن: آي. بي. توريس، ٢٠٠٤.

(٧) بربارا دالي ميتكالف، الإحياء الإسلامي في الهند البريطانية: ديوباند ١٨٦٠ ـ ١٩٠٠، نيودلهي: مطبعة جامعة أوكسفورد، ٢٠٠٢، الطبعة الثانية. ومن أجل الديوبانديين المحدثين المُرَدْكَلين انظر: : أحمد رشيد، طالبان: قصة أمراء الحرب الأفغان، لندن: آي. بي. توريس، ٢٠٠٠.

(٨) من أجل فرنسا، انظر: سمير أمغار، «السلفيون الفرنسيون: أرستقراطية دينية جديدة»، المغرب ـ مراكش، رقم ١٨٥ (٢٠٠٥)، ص ١٣ ـ ٣١، ومن أجل بريطانيا العظمى، انظر على سبيل المثال، جوناثان بيرت، «الوهابية في المملكة المتحدة: بيانات وردود أفعال»، في إم. الرشيد (محررة) الارتباطات العابرة للقوميات والخليج العربي، لندن: هيرست، ٢٠٠٥، ص ١٦٨ ـ ١٨٤، ومن أجل هولندا، فرانك بويجس وآخرون، محاربون من الخاصة النابعة من الداخل: الراديكاليون والديمقراطيون المسلمون في هولندا، أمستردام: مطبعة جامعة أمستردام، ٢٠٠٦، ومارتين دو كوننغ، البحث عن الإسلام النقي: الدين وتشكيل الهوية والشباب المسلم المغربي ـ الهولندي، أمستردام: بيرت بكر، ٢٠٠٧، ومن أجل أوروبا، انظر: سمير أمغار، «السلفية وردكلة الشباب الأوروبي المسلم، في سمير أمغار، أمل بوبكور، مايكل إمرسون (محررون) الإسلام الأوروبي: التحديات للسياسات العامة والمجتمع، بروكسل: مركز دراسات السياسات العامة الأوروبية، ٢٠٠٧، ص ١٨ ـ ٥١، ومن أجل إندونيسيا، انظر: نورهيدي حسن، جهاد لاسكار: الإسلام، والنزعة القتالية، والسعي إلى الهوية في إندونيسيا بعد النظام الجديد، إثاكا، نيويورك: جامعة كورنل، ٢٠٠٦.

الإنسان، وبقيت علاقات السلفية مع الحركة العالمية غير واضحة. وتغير هذا الأمر بعد تاريخ ٩/١١. لقد قيل الكثير وكتب الكثير عن السلفية والوهابية، ولكن الكثير من هذا الذي قيل وكتب كان من خلال موشور «الدراسات الأمنية»[٩] أو من خلال الكتب التي تلعب على الرأي العام الذي يساوي بين الوهابية والعنف. والدراسات الأكاديمية الأكثر حيادية من الدراسات السابقة لها، ما تحدِّت المقولات الكبيرة عن السلفية إلا حديثاً منذ عهد قريب فقط[١٠].

ويقصد هذا الكتاب إلى الإسهام في المناقشة الدائرة حول السلفية وذلك بمعالجة بعض المسائل البارزة التي انبثقت بشأن هذه الظاهرة: ما هي المبادئ الأساسية لعقيدتها؟ ولماذا تمتلك مثل هذه الجاذبية؟ وما هي علاقتها مع السياسة والعنف؟

وما يجعل السلفية عَصِيَّة على التعريف على هذا النحو هو غموضها وتشظّيها. ومع أنها حركة لها خصائص محددة تحديداً واضحاً، فهي ليست حركة متجانسة ولكنها، وخصوصاً في العصر الحديث، صارت حركة لها اتجاهات مختلطة بل اتجاهات متناقضة حديثاً نشأت في مناطق مختلفة. الجزء الأول من هذا الكتاب يعالج عقيدة السلفية وموضوعاتها الكبيرة، والتحول الذي كانت قد أخضعت له نتيجة للإصلاحات العَقَدِية والتطبيقات الجديدة في العصر الحديث. ومع أن الإصلاحية ظهرت في مناطق مختلفة من العالم، فهذا الكتاب يركز تركيزاً رئيساً في الشكل الذي تبنته السلفية في المملكة العربية السعودية بصفة وهابية، والطريقة

(٩) ومن أجل تحليلات جيدة عن الجهاد العالمي، انظر: توماس هيغهامر، «الجهادية العالمية بعد حرب العراق»، جورنال الشرق الأوسط، ج ٦٠، رقم ١ (٢٠٠٦)، ص ١١ ـ ٣٢، وبراينجار ليا، مهندس الجهاد العالمي: حياة استراتيجي القاعدة أبو مصعب السوري، لندن: هيرست، ٢٠٠٧.

(١٠) انظر: مضاوي الرشيد، مساءلة الدولة السعودية: أصوات إسلامية من جيل جديد، كيمبردج: مطبعة جامعة كيمبردج، ٢٠٠٧، كوينتان ويكتوروفيتشن، «تشريح الحركة السلفية»، دراسات في النزاع والعنف، ج ٢٩، رقم ٣ (نيسان/ أبريل ـ أيار/ مايو ٢٠٠٦) ص ٢٠٧ ـ ٢٣٩، وستيفان لاكروا وتوماس هيغهامر، ورقة معلومات أساسية عن المملكة العربية السعودية: من هم الإسلاميون؟ تقرير مجموعة الأزمة الدولية عن الشرق الأوسط، رقم ٣١، ١٢أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٤.

التي أثرت فيها على نشر السلفية في أماكن أخرى من العالم. أما الجزء الثاني فيتناول القضية المعقدة المتصلة بعلاقات السلفية مع السياسة ويحاول الإجابة عن أسئلة من مثل: هل السلفية في الواقع حركة غير سياسية ومستكينة؟ وإذا لم تكن كذلك، فكيف ومتى تصير نشيطة وتمارس تأثيراً سياسياً؟ وبأي طريقة كانت قد تأثرت بالتيارات الإسلامية الأخرى الموجهة توجيهاً سياسياً أكثر من مثل الإخوان المسلمين؟ الجزء الثالث من الكتاب يعالج القضية المسماة «السلفية الجهادية» وعلاقتها مع سلفية التيار العام وعلى وجه الخصوص طبيعتها الحديثة بل الحداثية. الجزء الرابع يركز في طبيعة السلفية العابرة للقوميات وفي العلاقة بين تجلياتها المحلية والعالمية وتنوع المنظمات والشبكات. والجزء الخامس، أخيراً، يبحث في جاذبيتها وفي قدرتها على بناء الهوية القوية بين الشباب في أجزاء مختلفة من العالم.

وليغطي هذا الكتاب تعقيدات السلفية فقد لجأ إلى جمع الاختصاصيين في هذا الميدان من تخصصات مختلفة، ومن جملتهم علماء العلوم السياسية، والمؤرخون، والمتخصصون بالإسلام، وعلماء علم الإنسان، والباحثون المشتغلون في الدراسات الأمنية.

العقيدة

كلمة السلفية مشتقة من السلف الصالح، وهم الأجيال الثلاثة الأولى من المسلمين الذين كانت لهم خبرة مباشرة مع ظهور الإسلام، والذين ينظر إليهم بوصفهم القدوة للطريق الصحيح للحياة التي ينبغي على مسلمي المستقبل أن يحيوها[١١]. وتعتبر الفترة الذهبية محدودة بالجيل الأول من المسلمين بل محدودة بفترة الخلفاء الراشدين الأربعة (٦٣٢ ـ ٦٦١). وكما يبين برنارد هيكل في الفصل الأول يعود اسم السلفية إلى أهل الحديث في أثناء الخلافة العباسية، وهم الذين توافروا

(١١) معظم صحابة النبي كانوا قد توفوا بحلول العام ٦٩٠م، ومعظم الجيل الثاني من التابعين الذين حصّلوا معرفتهم مباشرة من الجيل الأول كانوا قد توفوا في حوالى العام ٧٥٠م، والجيل الثالث من تابعي التابعين كانوا قد توفوا في حوالى العام ٨١٠م. من اتصال خاص مع الأستاذ الدكتور هيرالد موتزكي.

على دراسة الحديث الشريف بوصفه وسيلة لتنقية الإسلام من زيادات غير المسلمين.

وتدعو السلفية إلى العودة إلى دراسة المصدرين الأساسيين للإسلام، القرآن الكريم والحديث الشريف، ليكون في ذلك وسيلة للعودة إلى نقاء الإسلام الأصيل ورفض التقليد، أو الاتباع «الأعمى» للمذاهب الفقهية الأربعة أو المدارس القانونية الأربعة؛ ومن أجل ذلك فهي تقبل الاجتهاد، أو التفسير الفردي، وإن يكن هذا القبول وفق خطوط صارمة. ويعتبر القرآن الكريم في الإسلام هو كلمة الله المباشرة، في حين يُنظر إلى حياة النبي محمد صلى الله عليه وسلم بوصفها الحياة الكاملة وفق تعاليم القرآن الكريم وقيمه. ولذلك لم تكن السلفية متمسكة بنص القرآن الكريم وحسب ولكنها كانت متمسكة أيضاً بحرفية النص. ويجب على المسلمين أن يتصرفوا مثل السلف الصالح من آبائهم الأولين تماماً وهم السلف الذين كانت أفعالهم وأفكارهم موجودة في مصادر الإسلام.

ومع أن الجاذبية العقدية للسلفية تكمن في وضوحها وفي ادعائها النقاء، فهناك العديد من التوترات في السلفية. وهذه التوترات مبينة في عقائد الشخصيات المهمة التي أسهمت في تشكيل السلفية من حيث هي عقيدة، وهذه الشخصيات من أمثال أحمد بن حنبل رحمه الله (٧٨٠ ـ ٨٥٥) وتقي الدين ابن تيمية رحمة الله عليه (١٢٦٣ ـ ١٣٢٨)، ومبنية، أي التوترات، في معاودة ظهورها في الوهابية، وهي حركة الإصلاح التي ظهرت في القرن الثامن عشر في نجد، في وسط شبه الجزيرة العربية. وينشأ التوتر الأساسي من التناقض القائم بين بسط تفصيلي لعقيدة صارمة من الاستسلام الكامل لله تعالى، ممثلة في عقيدة توحيد الله (التوحيد)، وبين الأوامر التي يفرضها هذا التوحيد على المؤمن ليتقيد بهذه العقيدة. وهذه القضية في بعض منها قضية سياسية. أيستطيع المؤمن أن ينفذ هذا الأمر الأساسي بقبول السلطة السياسية، حتى ولو لم يتقيد الحاكم بالقانون الإسلامي، أي الشريعة الإسلامية؟ وهل ينبغي على المؤمن في تلك الحالة أن يركز في التربية والدعوة، بمعنى نشر الإسلام لكي ينشىء مجتمعاً إسلامياً نقياً؟ أم هل ينبغي للمؤمن الحقيقي أن يصحح الحاكم المنحرف بأن يؤنبه شفهياً أو حتى أن يثور ضده؟ وبكلمات أخرى، أتكون السلفية

بالدرجة الأولى مستكينة أم نشيطة؟ وإلى أي درجة ينبغي أن تكون السلفية بديلاً من هذين البديلين؟

كان هذه حَيْرَة في الأمر واجهت الحركة السلفية الإحيائية والإصلاحية طوال العصور وهي الحيرة التي سوف تعاود الظهور في الوهابية، وهي حركة قبل العصر الحديث أسسها محمد بن عبد الوهاب رحمه الله (١٧٠٣ ـ ١٧٩٢). حاول ابن عبد الوهاب أن يلتف حول الحيرة في الأمر بأن ركز في الأول في إصلاح المجتمع. واعتقد ابن عبد الوهاب، مثل أسلافه، أن المسلمين قد صاروا جاهلين بدينهم وعاشوا في حالة من الجاهلية الهمجية، وهي الحالة التي كانت هي الأصل في الانحطاط الروحي والسياسي للإسلام منذ العصر الذهبي. والطريقة الوحيدة لتحقيق الخلاص واستعادة المجد الماضي هي إعادة التوكيد على التوحيد المطلق والاعتقاد بوحدانية الله تعالى (التوحيد) بوصفه الأساس في العقيدة الإسلامية والعودة إلى القرآن والسنة. ولتحقيق هذا النقاء الأصلي، فقد استنكر قبول الوسطاء بين الإنسان وبين الله تعالى، وذلك من مثل توقير قبور الأولياء، والأشجار المقدسة، والتنجيم، والعرافين. ونظر إلى هذه الممارسات، متبعاً في ذلك السلفية التقليدية، على أنها اتخاذ شركاء لله تعالى (شرك)، أو وثنية وتعدد آلهة، وهو شكل الدين الذي كان سائداً في مكة قبل أن يبدأ محمد صلى الله عليه وسلم بالدعوة إلى الإسلام (الجاهلية). وقد استُنكِرت هذه الممارسات بوصفها بدعاً ذميمة. ونظراً إلى أن العقيدة كانت هي النقطة المركزية للوهابية، فإن الإيمان، أو النية، المنعقدة خلف الممارسة أو الشعيرة كان إيماناً أساسياً وكانت نية أساسية وكان الفعل في نفسه من دون النية الصحيحة لعبادة الله تعالى وحده، أي، (التوحيد)، هو عمل ينظر إليه على أنه خطيئة. ليس إلا حين تكون النية والعمل كلاهما متفقين فقط، يمكن أن ينظر إلى المرء بوصفه منتمياً إلى الفرقة الناجية أو الطائفة المنصورة التي تستطيع أن تدخل الجنة. وعلى النقيض من ابن حنبل المستكين رحمه الله، ولكن باتباع ابن تيمية رحمه الله، وهو أكثر نشاطاً، كان ابن عبد الوهاب مستعداً أن يدعو كل أولئك الذين لم يتقيدوا بعقيدة التوحيد كفاراً، أو مرتدين، ويمكن تكفيرهم، وهو التكفير الذي كان شرطاً مسبقاً لإعلان

الجهاد ضدهم. وترى دراسة حديثة أن محاربة الخرافات والدعوة إلى الإصلاح هما جوهر رسالة الوهابية[١٢].

لم تكن الوهابية هي الحركة الإحيائية الوحيدة في هذه الفترة التي استمدت طاقتها من العقائد السلفية التقليدية[١٣]. ففي اليمن كان محمد بن علي الشوكاني رحمه الله (المتوفى في العام ١٨٣٤) كان مصلحاً، وهو الذي أعاد على نحو جذري توجيه مصادر الشريعة بالاستخدام المباشر للقرآن الكريم والحديث الشريف، مصراً على الاجتهاد، ومصراً كذلك على تطوير طريقة لتنفيذ هذه الإصلاحات[١٤]. وفي الهند، أطلق معاصر لابن عبد الوهاب، وهو ولي الله الدهلوي رحمه الله (١٧٠٣ ـ ١٧٦٢)، أطلق برنامج إصلاح مشابهاً رفض فيه التقليد والعرف العام وركز في دراسة الحديث الشريف والقرآن الكريم[١٥]. ومدرسة ديوباند، التي افتتحت في العام ١٨٦٧، في القرب من دلهي، درست كذلك الحديث الشريف بشكل رئيس وعارضت الدراسات العقلية للقانون، والمنطق، والفلسفة بالنظر إلى أن هذه الدراسات كانت مستندة إلى التفكير الإنساني القاصر[١٦]. ولكن، وعلى النقيض من ابن عبد الوهاب، كانت معظم حركات الإصلاح الهندية تصالحية أكثر نحو الصوفية الإسلامية، أو الصوفية. وكان شاه ولي الله هو نفسه صوفياً وحاول أن يصالح الصوفية بل وأن يُصالح التشيع أيضاً مع إسلام أكثر أصالة، وأكثر سلفية. ونظر الديوبانديون إلى أنفسهم بوصفهم مثقفين ومعلمين روحيين معاً ولذلك جمعوا الشريعة والسنة، مع أنهم نادوا بصوفية مسؤولة كانت مجردة من نواحي الغلو فيها[١٧]. والشيء نفسه

(١٢) ديفيد كومينس، الرسالة الوهابية والمملكة العربية السعودية، لندن: آي. بي. توريس، ٢٠٠٦، ص ١٤ ـ ١٧.

(١٣) من أجل تحليل عام لظهور المفكرين الإحيائيين والحركة الإحيائية في الفترة الحديثة المبكرة، انظر: جون فول، «أسس للتجديد والإصلاح»، في جون إل. إسبوزيتو (محرر)، تاريخ أكسفورد للإسلام، مطبعة جامعة أكسفورد، ١٩٩٩، ص ٥٠٩ ـ ٥٤٧.

(١٤) هيكل، الإحياء والإصلاح في الإسلام، ص ٧٦ ـ ١٠٨.

(١٥) ميتكالف، الإحياء الإسلامي، ص ٣٥ ـ ٤٥.

(١٦) نفسه، ص ١٠٠ ـ ١٠١.

(١٧) نفسه، ص ١٣٩.

ينطبق على جماعة التبليغ في الهند وهي جماعة منشقة عن مدرسة ديوباند أسسها مولانا محمد إلياس (١٨٨٥ ـ ١٩٤٤) في العام ١٩٣٤. وكانت هذه الحركة العابرة للقوميات، على النقيض من الوهابية، قد توجهت إلى نشر التسامح والصبر ورفضت استخدام القوة كما في الجهاد[١٨]. ومع ذلك، ففي معظم القضايا الأخرى اشتركت حركتا الإصلاح العربية والهندية بنفس البرنامج مع الوهابية. فكلتاهما شددت على التوحيد واستنكرت الأعراف المحلية بوصفها بدعاً، وذلك من مثل الاحتفال ليوم ميلاد النبي صلى الله عليه وسلم، أو عزف الموسيقى بوصفها وسيلة من أجل الوصول إلى النشوة، أو الاحتفالات المطولة بالزواج أو الجنائز، أو ـ وهو أسوأ من ذلك كله ـ إدراج الشعائر الهندوسية والشيعية في الممارسات السنية. ولم يشجعوا أيضاً الاتصالات الاجتماعية واتصالات الأعمال مع الشيعة والهندوس. وإضافة إلى ما تقدم، فكلتا الحركتين حددت إصلاحاتها فيما يتعلق بالمذاهب الفقهية،أي مدارس القانون ومارست التقليد فيما يخص المذهب الحنبلي (الوهابية) أو المذهب الحنفي (الديوبانديون)، وبهذا حددت المدى الذي يصل إليه الاجتهاد بصفته وسيلة للعثور مباشرة على حل للمشكلات عن طريق دراسة مصادر الإسلام، وخصوصاً الحديث الشريف. وفي هذا الشأن، مثلما توضح مريم أبو الذهب في الفصل الخامس، ذهبت حركة إصلاح أخرى معاصرة، وهي أهل الحديث، التي أسسها شاه إسماعيل شهيد (المتوفى في العام ١٨٣١)، مؤسساً نفسه على أهل الحديث في القرن الوسيط، ذهبت خطوة أبعد بأن رفضت التقليد رفضاً كاملاً. بل إن أهل

---

(١٨) محمد خالد مسعود، «نمو جماعة التبليغ وتطورها في الهند»، في محمد خالد مسعود (محرر). مسافرون في الإيمان: دراسات في جماعة التبليغ بصفتها حركة إسلامية عابرة للقوميات من أجل تجديد الإيمان، ليدن: بريل، [د. ت.]، ص ٢٢ ـ ٢٣. الاختلاف الرئيس بين جماعة التبليغ والوهابية هو تسامح حركة التبليغ. ففي حين تكون الوهابية عالية الصوت وتشدد على عقوبة الانحراف، يسعى التبليغيون إلى مشاعر التضامن والانتماء، أو بكلمات مولانا محمد إلياس: «يجب عليك أن تتأكد أن حركتنا والتبليغ الإسلامي لا تسمح بإيذاء مشاعر أحد. ولا نريد كذلك أن نسمع كلمات فتنة وفساد. لقد دعوت بعض الناس بأنهم بدعيون. وعليك أن تتجنب في المستقبل مثل هذه الكلمات التي تثير الفتنة». اقتباس من محمد خالد مسعود، «الأيديولوجية والشرعية»، في مسافرون في الإيمان، ص ٩٥.

الحديث المحدثين يتهمون التبليغيين بالشرك بسبب اتباعهم مذهباً فقهياً، أي مدرسة قانونية[١٩]، وهو اتهام وجه فيما بعد، وإن يكن بصيغة ألطف، ضد الوهابية من ناصر الدين الألباني.

إذا كانت الوهابية قد اختلفت مع العديد من الحركات الحديثة المبكرة في الشكل والدرجة، فهي قد اختلفت في المحتوى عن الحركة السلفية الإصلاحية في أواخر القرن التاسع عشر في الشرق الأوسط العربي، وهي الحركة التي قادها مفكرون من أمثال المصري محمد عبده (١٨٤٩ ـ ١٩٠٥)، والفارسي جمال الدين الأفغاني (١٨٣٩ ـ ١٨٩٧) والسوري رشيد رضا (١٨٦٥ ـ ١٩٣٥). والاختلاف الأساسي بين هاتين الحركتين هو أن الأولى برزت بصفتها استجابة ورداً على التهديد الغربي الثقافي، والسياسي، والاقتصادي ولكنها اعتبرت الغرب نموذجاً يحتذى، في حين برزت الوهابية بصفتها حركة إحياء بشكل محض موجهة إلى تنقية العقيدة، ثم إنها في وقت لاحق، في القرن العشرين، حين وصلت إلى التماس مع الغرب، رفضت كل نماذج الغرب، بل هي لفترة، رفضت التِّقانة الغربية[٢٠]. ومع أن مصلحي القرن التاسع عشر كانوا متمسكين بنص الكتاب، فهم لم يكونوا متمسكين بحرفية النص، يحاولون العثور على كل الإجابات للحياة في الحديث الشريف، مثلما كان قد فعل ابن عبد الوهاب. وباستثناء رشيد رضا، الذي صار في وقت لاحق معجباً بالوهابية، فأولئك المصلحون اعتقدوا أن عودةً إلى مصادر الإسلام لا تتناقض مع قبول نماذج الاحتذاء الغربية، في التعليم الغربي أو تعلم اللغة الإنكليزية أو الفرنسية[٢١]. لقد أشبهوا حركات الإصلاح الهندية في طموحاتهم السياسية التي كانت مقيدة تقييداً أكبر، فكلتا

---

(١٩) من أجل نظرة شاملة مختصرة ولكنها تلقي الضوء على المجموعات المختلفة في آسيا الجنوبية والتوترات القائمة بين الاستكانة والفاعلية، انظر: باربارا ميتكالف، «الفاعلية الإسلامية التقليدية: ديوباند، والتبليغيون، والطلاب»، <www.ssrc.org/sept11/essays/metcalf_text_only.htm>.

(٢٠) كومنس، الرسالة الوهابية، ص ١٣٠ ـ ١٤٣.

(٢١) انظر: ألبرت حوراني من أجل تحليل المفكرين السلفيين المحدثين جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده في كتاب الحوراني، الفكر الغربي في العصر الليبرالي، ١٧٩٨ ـ ١٩٣٩، أوكسفورد: مطبعة جامعة أوكسفورد، ١٩٧٠، ص ١٠٣ ـ ١٦٠.

المنطقتين كانت قد أدمجت في الامبراطورية البريطانية. ولن تكون الاستكانة، على كل حال، ملمحاً دائماً لبعض هذه الحركات. وعلى سبيل المثال، تحتج حركة ديوباندية حديثة، مثل جماعة الأمة الإسلامية، وهي حركة سياسية للغاية، تحتج ضد دعم باكستان لغزو الولايات المتحدة لأفغانستان في العام ٢٠٠١[٢٢]. والعديد من المدارس الديوباندية في باكستان مرتبطة كذلك مع الفاعلية الطالبانية[٢٣]. وعلى النقيض من ذلك، فجماعة التبليغ بقيت تابعة للعقيدة السلفية الأولى المستكينة والمتدينة، قائلين: إن «الحل الصحيح يكمن في تقوية إيمانك، وفي العودة إلى الله تعالى»[٢٤].

كان ابن عبد الوهاب قادراً على أن يتجنب الاختيار بين الخضوع المستكين والمواجهة الفعالة بعقد صفقة مع قوة سياسية. وفي الحقيقة، كان يمكن للوهابية أن تبقى طائفة معزولة لو لم يكن ابن عبد الوهاب قد أقام حلفاً سياسياً مع رئيس قبلي، هو الأمير محمد بن سعود في العام ١٧٤٤.

من خلال هذا الحلف استطاع ابن سعود أن يسخّر الحماسة الدينية لحركة إحيائية للطموحات السياسية لعائلته. والبلاد التي حُررت طُهرت من العلماء الذين عارضوا الرسالة، في حين أجبر السكان على التقيد بالعقيدة الجديدة ودربت طبقة جديدة من العلماء على وضع هذه العقيدة موضع التنفيذ. وأسست سلالة ابن عبد الوهاب أسرة دينية سميت آل الشيخ (أي عائلة الشيخ)، واكتسبت هذه الأسرة سلطة فوق المؤسسة الدينية الجديدة، في حين وفر آل سعود (أي أسرة سعود) النخبة السياسية للدولة الجديدة. وبفضل هذا الائتلاف تأسست دولتان في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر قبل أن يقوم الأمير عبد العزيز بن سعود (المتوفى في العام ١٩٥٣) في نهاية الأمر بتأسس الدولة السعودية في العام ١٩٣٢. وكي

---

(٢٢) ميتكالف، «مقدمة لنسخة الغلاف الورقي»، في الإحياء الإسلامي، ص xviii.

(٢٣) انظر: رشيد، طالبان، ص ٨٩ ـ ٩٤.

(٢٤) اقتباس من القائد الثاني لجماعة التبليغ، محمد يوسف كاندهالاوي، في اجتماع في باكستان في العام ١٩٤٧ في أثناء التقسيم. محمد خالد مسعود، «نمو جماعة التبليغ وتطورها في الهند»، في مسافرون في الإيمان، ص ١٦.

يبقى، أدرك أنه كان عليه أن يحد من الحماسة المتقدة لمقاتليه الدينيين، الإخوان، وأن يؤسس أسبقية السلطة السياسية. ونتيجة لذلك أسس تقسيم العمل الحالي ووضع الأساس لعودة التناقض الرئيس للوهابية/ السلفية بين حاضرها المستكين وماضيها الفعال. ففي الوقت الحاضر تحكم النخبة السياسية والبيروقراطية الدولة السعودية وتقرر اقتصادها وسياستها الخارجية من دون اعتبار للشريعة في هذه المجالات، في حين أن المؤسسة الدينية كانت قد أعطيت السيطرة على المجتمع، لتضع موضع التنفيذ الأخلاق الوهابية الصارمة في مقابل الخضوع السياسي[٢٥]. ووافق الوهابيون، جزئياً، على هذا التقسيم في عقيدة ولي الأمر، وهو وجوب الطاعة للحاكم، ولكن توترات هذا التقسيم الداخلية لم تكن لتوضع بمثل هذه السهولة لتستقر وستكون موضع إحياء على أيدي السلفيين الذين هم أكثر فاعلية ونشاطاً الذين استخدموا هذا التقسيم لتحدي الشرعية السياسية للحكام السعوديين.

وسوف تظهر التوترات في السلفية مع نمو أهمية الدولة السعودية. وبعد أن كانت الوهابية قد تأسست في عزلة نسبية في المياه الراكدة من العالم الإسلامي في صحاري شبه الجزيرة العربية، وُوجهت الوهابية بفظاظة من الحداثة بعد أن صارت المملكة العربية السعودية دولة قوية منتجة للنفط في الخمسينيات من ١٩٥٠ وخصوصاً بعد أزمة النفط في العام ١٩٧٣. وقد سحبت الوهابية من حركة طائفية، ومعزولة، ومحلية، ومحدودة، وهامشية سحبت إلى العالم الحديث بواسطة مفكرين أكثر تمرساً، ومتنوعين ومستقلين أيديولوجياً وثقافياً وبواسطة جماعات حولت الوهابية لتواجه العالم الحديث. وأحضروا إلى المعادلة عقائدهم الخاصة بهم، ومصالحهم وقضياهم وخلفياتهم ليخلقوا سلفية متعددة الوجوه، وهي السلفية المنعكسة في تنوع من النزعات، راوحت من تيارات غير سياسية، ومستكينة، ومن جملتها نمط الحياة وحركات الهوية، إلى حركات فاعلة سياسية وشبكات جهادية عنيفة. وهذه التيارات تعود في تتبع أصولها إلى السلفية وتشترك في عقائدها الأساسية وتعابيرها

---

(٢٥) مضاوي الرشيد، مساءلة الدولة السعودية، ص ١٠ ـ ١١.

مع الوهابية، ولكن لها سلاسل النسب الخاصة بها، وتُطوِّر تفسيراتها الخاصة بها للسلفية المستندة إلى ظروف خاصة محلية وإلى تطورات عالمية.

ومثلما تُبين الإسهامات العديدة في هذا الكتاب، كشفت السلفية الحديثة التوترات في الوهابية. وفي الجزء الأخير من هذا المقطع سوف أحلل أربعة عناصر من عقيدتها التي رُدكِلَت بعد أن أفلتت من سيطرة الدولة والمؤسسة الدينية. التوتر الأول يكمن في برنامج الوهابية للعودة إلى مصادر الإسلام: القرآن الكريم والسنة المطهرة، في الوقت الذي اتبعت في الحقيقة تقليد الفقه الحنبلي من الشريعة الإسلامية. ومع أن هذه القضية تعالج العقيدة، فقد كان لها مضامين سياسية مهمة. وكان المصلح ناصر الدين الألباني (١٩١٤ ـ ١٩٩٩)، وهو واحد من أهم التأثيرات على السلفية الحديثة، كان أول من يشير إلى هذا التناقض في الوهابية، مثلما يبين ستيفان لاكروا في الفصل الثاني. وكان الألباني قد تأثر بالمصلحين السلفيين المتحررين من نهاية القرن التاسع عشر، أولئك المصلحون الذين رفضوا توقير أضرحة الشيوخ والتقليد وروجوا للاجتهاد (التفكير الفردي). ولكن الألباني كان أيضاً أكثر راديكالية من هؤلاء المصلحين أي إنه جعل دراسة الحديث الشريف هي النقطة المركزية لحركته الإصلاحية، محولاً دراسة الحديث إلى علم. وحين طلب منه أن يدرس في المملكة العربية السعودية، كانت طريقة الألباني مثيرة للمنازعة لا من أجل رفضها الوهابية، ولكن، كما أشار لاكروا، من أجل أنها تفوق الوهابية في تعابيرها الخاصة بها وهي لذلك تفرض تهديداً للمصالح الراسخة الممنوحة للعلماء الذين كانت سلطتهم مستندة إلى مناصرة الحنبلية. فالتصريح بأن ابن عبد الوهاب لم يكن متخصصاً بالحديث وفي الواقع لم يكن سلفياً لأنه اتبع المذهب الحنبلي، كان موقفاً ثورياً للتبني في المملكة العربية السعودية. وحول الألباني الوهابية بطريق أخرى، كذلك. فباتهام الألباني للإخوان المسلمين بأنهم بذلوا اهتماماً بالسياسة أكثر مما بذلوه للاهتمام بالعلم، المعرفة الدينية، وضع الألباني بذلك الأساس للاحتكاك في الوقت الحالي بين السلفية وبين الإخوان المسلمين ودمج السلفية في الخطاب الإسلامي الحديث. والتركة

الثالثة للألباني هي في صيغته التنظيمية لنقل المعرفة: فهي، مثلما كان الحنابلة العباسيون[٢٦]، مستندة إلى علاقة المعلم ـ العالم غير الرسمية[٢٧]. وتكون هذه العلاقة واحدة من الصيغ الأساسية لتسلسل النَّسب التنظيمي لتوزيع السلفية. ومع أنها مستكينة، فهي تستطيع أن تكون مُنازِعة من أجل الإفلات من سيطرة الدولة.

والمصدر الثاني للتوتر الذي ظهر على السطح وأعطى تفسيراً فاعلاً أكثر من غيره هو العقيدة التي تنظم العلاقة بين مجتمع المؤمنين واللامنتمين الأجانب/غير المؤمنين. وإسهام الوهابية للسلفية يقع في تقوية الوهابية موقفَ بغضاء الغرباء نحو الأجانب وطائفيتها نحو المسلمين غير الوهابيين، وعلى أساس مبدأ الولاء والبراء دُعي المسلمون إلى النأي بأنفسهم والابتعاد عن المسلمين غير الوهابيين الذين لا يتقيدون بالوهابية. فالمؤمن الحق لا يستطيع إلا أن يعبر فقط عن اعتقاده وإخلاص إيمانه بالبيان العملي العلني للعداوة نحو «الوثنيين»[٢٨]. وسبق أن وجد في كراسات القرن التاسع عشر شجباً للسفر إلى بلاد المشركين، ولمصادقتهم والتحول إلى «فاسد» يبذل الولاء لهم.

وقد حُث المسلمون بصراحة على أن «يقطعوا العلاقات معهم، وأن يشنوا الجهاد ضدهم وأن يتقربوا إلى الله أكثر بكراهيتهم»[٢٩]. ووفقاً لذلك كان الصراع مع الدولة العثمانية مؤطراً بوصفه صراعاً بين المؤمنين وغير المؤمنين. وسوف تعاود هذه العقيدة البروز في الربع الأول من القرن العشرين حين حاول الوهابيون المتقدون حماسة من أمثال الإخوان أن ينشروا الوهابية في العراق، في حين أن شخصاً مهماً مثل مفتي المملكة العربية السعودية، ابن باز رحمه الله، أمر في النصف الثاني من

---

(٢٦) انظر: وا دافني إفرات، مجتمع عليم في فترة انتقال: علماء السنة في بغداد القرن الحادي عشر، مطبعة إس يو ان واي، ألبني نيويورك، ٢٠٠٠.

(٢٧) انظر: بشكل خاص كوينتان ويكتوروفيتش، إدارة الفعالية الإسلامية: السلفيون، والإخوان المسلمون، وسلطة الدولة في الأردن، ألبني، نيويورك: مطبعة اس يو ان واي، ٢٠٠١، ص ١٣٣ ـ ١٤٤.

(٢٨) كومينس، الرسالة الوهابية، ص ٣٤ ـ ٣٥.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٦٣.

القرن العشرين المسلمين أن يمسكوا تحياتهم لغير المؤمنين وأن يغذوا الكراهية لهم(٣٠).

وفي حالة دراسات الحديث التي قام بها الألباني والاجتهاد، تمت رَدْكَلَة مفهوم الولاء والبراء على أيدي مفكرين محدثين، كما سيبين جاوس ويجميكر في تحليله لإعادة تفسير هذا المفهوم من طرف أبي محمد المقدسي (ولد في العام ١٩٥٩) في الفصل الثالث. ويتتبع ويجميكرز سلسلة النسب لتحوله ابتداء من كتابات تقي الدين ابن تيمية رحمه الله (١٢٦٣ ـ ١٣٢٨)، إلى حفيد مؤسس الوهابية وهو سليمان بن عبد الله آل الشيخ (١٧٨٦ ـ ١٨١٨)، الذي حث المؤمنين على أن «يقطعوا الموالاة بين المؤمنين وبين غير المؤمنين»، ووصولاً إلى علماء سعوديين محدثين مثل صالح بن فوزان الفوزان (ولد في العام ١٩٣٥)، الذي حاجج في أن المسلمين في البلدان غير الإسلامية يجب أن يهاجروا إلى العالم الإسلامي؛ لأن «الاستقرار في بلاد غير المسلمين ستقود إلى تشكيل ولاء [لهم]». وفي آخر مراحل سلسلة نسب هذا المفهوم عن الولاء والبراء، وجّه ناشطون مثل جهيمان العتيبي (توفي في العام ١٩٨٠)، الذي قاد احتلال الحرم في مكة في العام ١٩٧٩، هذا المفهوم ضد الحكام السعوديين، محاججين بأن على المسلمين أيضاً أن يتبرؤوا من الحكام الذين يتحالفون بأنفسهم مع المشركين، لا مجرد النأي بأنفسهم عن الأجانب(٣١). وأخيراً سوف يأخذ أبو محمد المقدسي هذا المفهوم إلى خاتمته الراديكالية النشيطة بتكفير الدولة السعودية من أجل علاقاتها الوثيقة مع الغرب، وهكذا فلأول مرة يُشرعن الجهاد ضد الحكام على أساس التفكير الوهابي السلفي كلياً.

والمثال الثالث من موضوع وهابي أثر في السلفية وتحول إلى موضوع مُرَدْكَل، هو إدانة التشيع بوصفه بدعة. وقد أدانت الوهابية التشيع لسببين

---

(٣٠) الرشيد، مساءلة الدولة السعودية، ص ٣٦.

(٣١) توماس هيغهامر وستيفان لاكروا، «الإسلامية الرافضة في المملكة العربية السعودية: قصة جهيمان العتيبي بعد إعادة النظر فيها» الجورنال الدولي لدراسات الشرق الأوسط، ج. ٣٩، رقم ١ (٢٠٠٧)، ص ٩٧ ـ ١١٦.

عقائدين. وكان السبب الأول هو أن الشيعة يوقرون الأئمة وينظرون إليهم بوصفهم معصومين. والسبب الثاني هو أن الشيعة أنكروا شرعية الخلفاء الراشدين الثلاثة (الذين حكموا من ٦٣٢ ـ ٦٦١) وأنكروا لذلك أيضاً شرعية صحابة الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم وصحة الحديث الشريف، وهذا بعينه هو أساس الوهابية/السلفية. ولكن غيدو شتانبيك في الفصل الرابع، لا يقوم فقط بتتبع سلسلة النسب لمعاداة التشيع إلى كتابات ابن عبد الوهاب عن «الرافضين» (الروافض) (للخلفاء الراشدين) رضوان الله عليهم، ولكنه يتتبعها أيضاً إلى كتابات الإخوان المسلمين السوريين، الذين تبنوا نفس الموقف المعادي للشيعة؛ لأسباب سياسية بعد دعم إيران الذي قدمته لنظام حافظ الأسد العلوي في العام ١٩٨٠. بعد أن طور هذا الموقف قائد الإخوان المسلمين السوريين سعيد حوا (١٩٣٥ ـ ١٩٨٩)، ثم زوده فيما بعد بختم الموافقة، السلفي الشخصية الوسيطة محمد سرور زين العابدين (المولود في العام ١٩٣٨)، صار هذا الموقف من الشيعة أخيراً سلاحاً أيديولوجياً في يدي الجهادي السلفي أبي مصعب الزرقاوي (المتوفى في العام ٢٠٠٦) الذي كان سيستخدم هذه العقيدة بأثر مدمر في العراق، الذي تأكد فيه «غدر» الشيعة العقدي والتاريخي في تعاونهم دائماً مع أعداء الإسلام عن طريق تحالفهم السياسي مع الولايات المتحدة ضد المؤمنين الصادقين من السنة.

والمثال الرابع والأخير في هذا الكتاب عن الالتباسات الغامضة التي ورّثتها الوهابية للسلفية الحديثة تكمن في ممارسة الحسبة، أو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[٣٢]. ومع أن هذه الممارسة للحسبة تعود مسافة طويلة إلى الخلف في التاريخ، وكانت موجودة في أثناء زمن حكم العباسيين (٧٥٠ ـ ١٢٥٨) وكان ابن تيمية قد اعتبرها الصيغة المثلى للجهاد[٣٣]، فقد أحيت الوهابية الحسبةَ لتكون وسيلة لفرض استقامتها الأخلاقية الصارمة على السكان ولتصحح الانحرافات من مثل تدخين

(٣٢) من أجل أوسع سرد لهذا المبدأ، انظر: كوك، الأمر بالمعروف.

(٣٣) للمزيد عن العلاقة بين الجهاد والحسبة، انظر: ريتشارد بوني، الجهاد: من القرآن إلى ابن لادن. كتب المقدمة الشيخ الدكتور زكي بدوي، نيويورك: بالغريف ماكميليان، ٢٠٠٤، ص ١١١ ـ ٢٦.

التبغ، والعبادة في الأضرحة، والأشكال الأخرى من التورط في الشرك. وفي العشرينيات من ١٩٢٠ جرت مَأْسَسة ممارسة الحسبة على أيدي الشرطة الدينية (المطوع/ المطاوعة) لوضع الأخلاق العامة موضع التنفيذ والمراعاة الدقيقة لوقت الصلاة. وفي الخمسينيات من ١٩٥٠، سُخرت هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أيضاً لتكون أداة سياسية لمكافحة المعارضة العلمانية[٣٤].

ومثلما هو الحال مع الولاء والبراء، ومعاداة التشيع، كان للحسبة أيضاً سلسلة نَسَبها الخاص بها، فهي قد تحولت من مبدأ محافظ اجتماعياً لضمان الخضوع السياسي في المملكة العربية السعودية إلى أداة للفاعلية الاجتماعية، بل تحولت إلى ثورة مع الجماعة الإسلامية المصرية، مثلما سيبين ذلك رول مبير في الفصل الثامن. وفي حالة معاداة التشيع كانت التأثيرات غير الوهابية/ السلفية تأثيرات حاسمة في هذا التحول. وفي حالة الجماعة الإسلامية، فقد كان إلهام المفكرين في العصر الوسيط من مثل ابن تيمية بالاشتراك مع الفكر الثوري للمفكر الإسلامي المصري الراديكالي سيد قطب (١٩٠٦ ـ ١٩٦٦) هو الذي يحتمل أن يشرح الشكل المحدد الذي اكتسبته إضافة إلى الطريقة التي استخدمت بها لضمان الانضباط الداخلي، وتوسيع «الحيز الإسلامي»، وتخويف المعارضين، وتحدي سلطة الدولة وشرعنة الثورة في نهاية المطاف ضد الحاكم في السبعينيات من ١٩٧٠ والثمانينيات من ١٩٨٠. وإن كَوْنَ مثل هذا المفهوم التقليدي قد صار أداة حديثة مرنة من الممكن أن يعاد تفسيرها وتكييفها لتتناسب مع ظروف جديدة قد تأكد مؤخراً قريباً حين حُول هذا المبدأ للمرة الثانية في الكتب التي نشرتها قيادة الجماعة الإسلامية في العام ٢٠٠٢ والتي يشكل فيها هذا المبدأ الأساس لعقيدة إسلامية في المواطنة المسؤولة.

ومظهر آخر له صلة بالتناقضات الداخلية للعقيدة الوهابية/ السلفية التي أُبرزت في هذا الكتاب هو ميلها إلى أن تتفتت. وهو مظهر يقف ليفكر في أن التوكيد القوي على النقاء العقدي والنزعة الحرفية التي ورثتها السلفية من الوهابية تؤدي لا محالة إلى النزاعات الداخلية، والانقسامات،

---

(٣٤) كوك، الأمر بالمعروف، ص ١٨٠ ـ ١٩١، وكومينس، الرسالة الوهابية، ص ١٠٩.

والتفتت. وسواء أكانت تعود إلى الجماعة الإسلامية في مصر (الفصل الثامن)، أم إلى المجموعة الملتفة حول جعفر عمر طالب في إندونيسيا (الفصل الرابع)، أو في بالي، إثيوبيا (الفصل الخامس عشر)، أو هي فعالة نشيطة في بريطانيا العظمى (الفصل السابع عشر)، فالسلفيون يقضون مدة من الوقت لا يستهان بها ويصرفون طاقة لا يستهان بها في منازعات عقدية. ومع أن السلفيين يدّعون أن عقيدتهم شفافة، تؤدي تفسيراتها المستكينة والفاعلة إلى تفسيرات لا نهاية لها. وزيادة على ما تقدم، تعزز الصيغة التنظيمية لشبكة العمل غير الرسمية الانقسامات، وهو ميل تبرزه إبرازاً شديداً للغاية الأشكال الجديدة لوسائط الإعلام مثل شبكة الإنترنت وتجليات التحديث مثل تزايد مراعاة تفرد الأفراد، أي الفَرْدَنَة.

وبوجه الإجمال، كان ناشط فاعل مثل أبي مصعب السوري، الذي لم يكن مهتماً بالتفاصيل العقدية، ساخطاً من الضرر الذي سببه الشجار العقدي للقضية الجهادية في أفغانستان وفي أماكن أخرى غيرها، وذلك مثلما يوضح براينجار ليا في الفصل الثاني عشر.

الهوية والتمكين

برغم المنازعات العقدية كان «الوضوح السلفي» سبباً مهماً لجاذبيتها. ومع أن السلفية مرتبطة على الأغلب بقمع النساء والسيطرة الاجتماعية الحادة، ندرس، في هذا الكتاب، قدرتها على التمكين وتغيير الهويات. ففي عصر يتمادى في الخصومة، تُحول السلفية الشباب المهين، والمدوس، أو الساخط، أو المهاجر المميز ضده، أو المقموع سياسياً إلى فرقة مختارة هي الفرقة الناجية التي تكتسب فوراً الوصول المتميز إلى الحقيقة. ولذلك فالسلفيون قادرون على منازعة السلطة المهيمنة لخصومهم: الآباء، أو النخبة، أو الدولة، أو القيم الثقافية والاقتصادية للنظام الرأسمالي العالمي، بالإضافة إلى منازعة التماهي الشامل مع أمة غربية تفرضها الأمة ـ الدولة في أوروبا. وبما أن تشديد السلفية على النقاء العقدي لا على السياسة، فقد كانت السلفية قادرة، أكثر من الإخوان المسلمين وحزب التحرير، على أن تمكن الأفراد بأن تزودهم بنموذج بديل شامل للحقيقة والعمل الاجتماعي (حتى في شكلها السلبي في رفض

الأنظمة الموجودة الدينية، والثقافية، والسياسية). وكما أشار روي، فنتيجة لصفتها الشاملة وإزالة الصفة الإقليمية عنها، وطبيعتها التي أزيلت الصفة الثقافية عنها فقد صارت نموذجاً مفعماً بالقوة للغاية لإثبات الهوية وهي مناسبة بشكل بارز لخلق مجتمعات جديدة حقيقية[٣٥]. ولكن القوة الحقيقة للمقدرة التحشيدية للسلفية، مثلما يشدد هيكل في هذا الكتاب، تكمن في استطاعتها أن تحول الانتباه أخلاقياً عن الخصم. وكما يقرر محمد على أدراوي في الفصل السادس عشر عن السلفية في فرنسا، تكمن القوة الأساسية للسلفية في مقدرتها على أن تقول «نحن أفضل منكم».

ولهذا الإحساس بالتفوق ستة أبعاد. الأول: هو أنها ليست ثورية على نحو صريح، أي إنها لا تتحدى الحالة الراهنة تحدياً مباشراً بالزعم بقلب الوضع عن طريق أيديولوجية أجنبية، مثل الماركسية. بل هي تزعم بالأحرى أنها تبني نظاماً أخلاقياً أعلى لتطهير البنى الموجودة على مستوى الفرد، أو الأسرة أو المجتمع. ومثلها مثل العديد جداً من الحركات الإصلاحية الأخرى فهي محطِّمة التماثيل الدينية باسم المحافظة. والثاني: هو أن تمكينها يُستمد من زعمها بالتفوق الفكري في العلم، المعرفة الدينية. وقلة هم المنافسون الشاملون مثلها أو الآمرون إلى هذا الحد في معرفة مصادر الإسلام مثل السلفية، ثم إن الالتحاق «بالفرقة الناجية» لا يعني فقط الحصول على موقف التفوق الأخلاقي على الآخرين، ولكن يعني أيضاً اكتساب معرفة أعلى بالإسلام، وهي المعرفة التي يجب على كل مسلم أن يمتلكها. وزيادة على ما تقدم، فالوصول المباشر إلى النص يجعل المرء قادراً على أن يتحدى المؤسسة الدينية، وهي المؤسسة التي تستند على الأغلب إلى الفقه من المذاهب الفقهية الأربعة بالإضافة إلى الاستناد إلى «إسلام الشعب»، وكلاهما مرتبط مع هيكل السلطة المهيمنة أو مع الثقافة السائدة. والثالث: تزود السلفية أتباعها بهوية قوية. فالسلفيون بارزون لكونهم مختلفين في المظهر. وكما أشار روي، فالسلفيون الجدد مهووسون بالحدود[٣٦]. والرابع: سماح السلفية لأتباعها

(٣٥) أوليفييه روي، الإسلام المعولم.

(٣٦) المصدر نفسه، ص ٣٦.

بأن يتماهوا بسهولة أكبر بكثير مع الأمة الواسعة، وهو الأمر الذي يعزز ادعاءاتها، وهذا على النقيض للإخوان الموجهين توجيهاً وطنياً أكثر بكثير. والخامس: أنها فاعلة نشيطة في الوقت الذي تكون فيه (في أكثر الأحيان) مستكينة. وهي تخول تابعها رجلاً كان أو امرأة عن طريق حثهما على المشاركة بفاعلية في الرسالة السلفية وفي نشر الدعوة. ولذلك فهي تمتلك وظيفة اجتماعية فورية ليست من باب إظهار تفوق المرء فقط، ولكن من إظهار ممارستها أيضاً في المجال العام والخاص باستخدام الولاء والبراء والحسبة، أو بتعبير أقوى حتى مما سبق، من طريق المشاركة في الجهاد. والسادس، مثل كل الحركات الدينية، وعلى النقيض من الأيديولوجيات السياسية، فهي تملك ميزة هائلة من الغموض والمرونة. ومع أنها تدعي أنها واضحة وصلبة في عقيدتها وفي كفاحها من أجل النقاء، كما سبق أن شرحنا أعلاه، فهي في الممارسة مطواع قابلة للتشكيل. ويسمح غموضها للموالين لها أن يكونوا من الناحية السياسية مساندين للأنظمة وأن يقوموا أيضاً برفضها.

ربما تكون أبرز أشكال تمكين الفرد وتحويله قد حدثت في تلك الأجزاء من العالم التي تعتبر فيها السلفية ظاهرة جديدة، ويجري فيها تآكل تأثير الثقافة المحلية والإسلام الشعبي على نحو سريع، من مثل إندونيسيا (الفصل السابع)، أو مصر العليا (الفصل الثامن) حيث تكون التغيرات الاجتماعية والتعليمية سريعة، وحيث يكون الشباب في حالة بحث عن وسائل جديدة للتمكين من غير أن يكون الشباب قادراً على رفض خلفياته رفضاً تاماً. وفي أوروبا، أدت السلفية على وجه الخصوص إلى نوع من «تحويل» المسلمين الذين سبق لهم أن تبنوا هوية جديدة لا هي بالمستندة إلى هوية والديهم ولا هي بالمستندة إلى الثقافة المسيطرة للدولة ـ الأمة التي يعيشون فيها. يبين أدراوي في الفصل السادس عشر ومارتين دو كوننغ في الفصل الثامن عشر كيف أن السلفية حولت مهاجري الجيل الثاني من مواطنين مهانين ومحتقرين مهمشين إلى بشر متفوقين يملكون الوصول إلى الحقيقة. «تكمن جاذبية الطهرانية السلفية في قدرتها على تقديم طريقة لا يختارون فيها أن يعتزلوا المجتمع فقط ولكن يختارون أن ينشئوا أيضاً جماعة بديلة متفوقة مستندة إلى توحيد الله تعالى». إن الشخصية المطلقة

للسلفية هي التي تجتذب، وبدلاً من أن يكون السلفيون أتباعاً سلبيين، يصيرون نماذج لدور فاعل. ويعتبر أدراوي السلفية «منتجاً» قوياً لأنها تنجح في إقناع زبائن السوق الديني في الاعتقاد بأنها هي الإسلام الحقيقي، وتوفر تفسيراً لتساؤلهم لماذا ذهبت حياتهم إلى الانحراف؟ وكيف يصيرون مؤمنين حقيقيين بالعيش وفقاً للقواعد الإسلامية الصحيحة في توافق مع الممارسة السلفية أو المنهج السلفي. والنجاح الاقتصادي الذي حققه بعض الأعضاء يؤكد صحة عقائد السلفية وصحة انتمائهم إلى «الفرقة الناجية». ووسعت السلفية هويتهم أيضاً بأن سمحت لهم بالتماهي مع بلدان الخليج العربي، التي هاجر إليها بعضهم.

ونفس سياسة الهوية تحدث في هولندا. ويبين دوكوننغ في تحليله لامرأتين هولنديتين مراكشيتين سلفيتين في الفصل الثامن عشر أن قوة السلفية تكمن في «دمج فكرة أصالة الذات مع فكرة الإسلام النقي مثلما كان قد أوحى به الله تعالى». والسلفية في أوروبا تعكس تحولاً في المجتمع يعزز تحقيق الذات، والاختيار الفردي، والإصرارية. وإضافة إلى ذلك، فهي تملك ميزة أنها تترك مجالاً يسمح بالدراسة الذاتية من الفرد لمصادر الإسلام ليكتشف «ماذا يقول الإسلام فعلاً». وزيادة على ما تقدم، فهي في وسط الاضطراب تقدم «السلام، وتوجهاً في الحياة، والأجوبة الصحيحة».

التمكين الذي تقدمه السلفية بوصفها طريقة لحل أزمات الهوية المعاصرة هو أيضاً تمكين واضح في بالي في إثيوبيا، بين الجيل الجديد من السلفيين الذين نضجوا وكبروا في أثناء نظام حكم ديرغ (لجنة التنسيق للقوات المسلحة، والشرطة، والجيش الأقليمي) الماركسي، الذي سقط في العام ١٩٩١. ويشير تيرج أوستيبو في الفصل الخامس عشر أنه «حين أزيحت النجوم الحمر وتماثيل لينين، أكَنّ هذا الجيل في نفسه إحساساً عميقاً من الضلال عن الصواب ووجد نفسه في فراغ نفسي وأيديولوجي». ونتيجة لذلك، «وجد القائمون بالدعاية من أهل السنة (جماعة سلفية) أرضاً خصبة في جيل تحرر من الوهم من الماضي ويحمل أعباء اللايَقين بشأن المستقبل». ووجدت رسالة أهل السنة، وهم يتحدثون نفس اللغة مثل جيل الشباب، ويعالجون قضايا تتصل مباشرة بحياتهم اليومية، وجدت استقبالاً

ترحيبياً في صفوف الشباب. وبوصفها جزءاً من الصراع بين الأجيال فقد وفرت السلفية للشباب الأدوات التي يهاجمون بها التقاليد المحلية، مزايدين في ذلك على الجيل الأكبر سناً، الذي كان جيلاً متهماً بأنه «فاسد» وبأنه «متهاون».

وحتى في صميم أرض السلفية، في المملكة العربية السعودية، حيث السلفية دين الدولة وحيث تستخدم للسيطرة على المجتمع وتنفيذ أخلاقيات محافظة صارمة، نجح جيل جديد من المفكرين والمنظرين السلفيين في استخدام إمكانية الوهابية في الجدال، ونجحوا في تحويل ذلك ضد السلطات السياسية والدينية، ونجحوا في تقليل الحدود، وفي نقد فكرة دولة سعودية بوصفها فكرة معارضة بشكل شامل للأفكار الأساسية للتوحيد. وكانت تعتبر دائماً عقيدة جامدة لا تسمح بأي مجال للتأويل وهي في الحقيقة تبذل أفضل جهدها لتستبعد عقل الفرد الإنساني (الرأي). وتبين مضاوي الرشيد في الفصل الثالث عشر المقدرة المذهلة للسلفية على أن تمكن تنويعة من المجموعات والأفراد وأن تتحدى الخصوم الأجانب والداخليين من دون أن يكون عليها أن تلجأ إلى المفاهيم الغربية.

وفي جميع الحالات، كانت الهوية الجديدة للمهتدين السلفيين متصفة بأشكال خارجية بارزة، وهي الثياب واللحى، للتشديد على الاختلاف بين «نحن» و«هم»، وذلك بالاستناد إلى الولاء والبراء والحسبة. وهذا موجّه، بادئ ذي بدء، إليهم أنفسهم. فالسلفيون يميزون أنفسهم عن بقية المجتمع (مسلم وغير مسلم) من خلال شعائرهم الخاصة وملابسهم. ففي فرنسا وبقية أوروبا، يكون السلفيون الذكور بارزين بسبب القميص، والثوب الطويل والجلابا القصيرة، التي تظهر بطة الساق، وتبرز النساء بسبب النقاب، وهو خمار يغطي الوجه. وفي المملكة العربية السعودية، رفع أهل الحديث الجدد الاحتجاجات على البقاء منتعلاً في أثناء الصلوات ومنع النساء من لبس النقاب. وإضافة إلى ذلك فهم يرفضون الممارسات العامة حيث يعيشون. وفي فرنسا يرفضون وظائف معينة ويتجنبون «تلويث» نقائهم بالاختلاط مع غير المؤمنين الكفار. هذا الإحساس بالانفصال يعبرون عنه أيضاً في إدارتهم للوقت الذي يدور حول خمس

صلوات مفروضة في اليوم والليلة. وفي مصر، هوجمت أشكال الثقافة الغربية أو الرموز الاجتماعية الغربية عن طريق فض الاجتماعات المختلطة من الرجال والنساء، والحفلات الموسيقية، وإشعال النار بمحلات الفيديو والسينما، وفي الوقت نفسه عكر صفو الممارسات الشعبية التقليدية في أثناء الاحتفالات بموالد الأولياء الصالحين أو مولد النبي صلى الله عليه وسلم، أو العطلات الوثنية التقليدية من مثل شم النسيم. وفي اليمن كان السلفيون بارزين بسبب منعهم مضغ القات والموسيقى التقليدية، في حين أن أتباع ناصر الدين الألباني في المملكة العربية السعودية صاروا مشهورين بسبب انتقادهم للبس العقال وللباس التقليدي للرأس الذي اعتبر غير إسلامي. وفي معركة السلفية لتنقية الإسلام في بالي في إثيوبيا شُجِبَ عدد من تقاليد الأرومو وممارساتهم، وخصوصاً الشعائر المتصلة بالزواجات والجنائز ووسمت بأمرين معاً بأنها متخلفة، ومتضاربة مع حياة المسلم الحقيقي. وكانت السلفية بارزة أيضاً بسبب ادعائها وتوسيعها للفضاء الإسلامي المنقى. وفي فرنسا يهيمن السلفيون على مناطق سكنية معينة من مدينة معينة، في حين يتم تجنب مناطق سكنية أخرى لأنها تقع تحت هيمنة «غير المؤمنين» الكفار. هذا في حين أن الجماعة الإسلامية في مصر وهي شبه سلفية حاولت أن تسيطر على المدارس الثانوية، والجامعات، والمساجد أو حاولت حتى أن تسيطر على قرى بأكملها ومناطق سكنية في القاهرة.

وبرغم المظاهر الخارجية «التقليدية» تؤكد قضية الهوية تناقض السلفية. فقد أشار كل من دو كوننغ وأوستيبو، متبعين في ذلك إيكيلمان وبيسكاتوري[٣٧]، أن السلفية ظاهرة حديثة من الطراز الأول وهي نتيجة لوضع الدين في قالب مادي محسوس والجواب الواعي لأسئلة من مثل: ما هو ديني؟ لماذا هو مهم لحياتي؟ كيف تهدي معتقداتي سلوكي؟ ووفقاً لما يقوله أدراوي، تكاد السلفية تبلغ أن تكون ظاهرة بعد حداثية: «إن السلفي الفرنسي المنقلع من جذوره، الما بعد حداثي هو فرد معولم لم

(٣٧) ديل اف. إيكيلمان وجيمس بيسكاتوري، السياسة الإسلامية، برنستون: مطبعة جامعة برنستون، ١٩٩٦.

يبق مهتماً بعد الآن بجذوره الخاصة الثقافية وبأرض والديه، ويفضل بدلاً من ذلك الحراكيات غير الثقافية في الخليج من مثل دبي أو أبو ظبي». ولكن من المفارقة أن السلفيين، برغم أنفسهم، مندمجون في المجتمع الفرنسي أكثر مما يعترفون به. وذلك، لأن السلفية، وبالرغم من أنها تستند إلى الولاء والبراء، وترفض الاتصالات مع غير المؤمنين، تسمح فعلاً بالعلاقات الاقتصادية، «طالما يبقى الولاء للمجتمع الخاص بالمرء». ومن خلال هذه الفتحة صاروا متشربين الثقافة المادية للمجتمع الاستهلاكي الحديث.

السياسة

لا ريب في أن الارتباط مع السياسة هو مظهر من أشد مظاهر السلفية إلغازاً، ومراوغة، وإدهاشاً[٣٨]. فكما تقرر آنفاً، يشكّل هذا الارتباط الحيرةَ المركزية في السلفية. وتقليدياً، تبنت السياسة في الوهابية شكل النصيحة المتميزة التي يسديها العلماء إلى الحاكم من وراء الستار. وهذا ما زال هو العرف السياسي الرسمي للسلوك في المملكة العربية السعودية، برغم بعض التغيرات الطفيفة. والمشكلة المركزية للسلفية الحديثة، هي: كيف تتصرف بشكل غير سياسي في عالم سياسي، فيه انتباه وسائل الإعلام حاسم، وقد صارت فيه الإسلامية حركة جماهيرية، وصار الجمهور الغربي مرتاباً للغاية من تيار مرتبط في الغالب بعدم التسامح والإرهاب. وما يجعل هذا كله أكثر صعوبة حتى مما سبق هو التمكينُ الذي تعطيه العقيدة السلفية، والإحساس بالرسالة الذي تقدمه السلفية لأتباعها والطاقة والفاعلية اللتان تولدهما بهويتها القوية. وبمساعدة معاهد تعليمية سعودية (منظمات خيرية، وجامعات)، مدعومة من الدولة السعودية، اكتسب هذا الإحساس بالرسالة بعداً عابراً للقوميات.

يتبنى البعد السياسي للسلفية ثلاث صيغ: مستكينة ومتميزة (مع إسداء النصيحة للحكام من وراء ستار)، ومستورة (تعترف بالاستكانة،

---

(٣٨) مقالة ويكتوروفتش «تشريح الحركة السلفية»، كانت بلا ريب أشمل تحليل عن مسألة القيم لدى السلفيين: «الأنقياء»، و«السياسيين»، و«الجهاديين».

ولكنها تتصرف تصرفاً سياسياً، في الوقت الذي تشجب فيه الانخراط العلني في العمل السياسي بوصفه حزبية تقود إلى الفتنة أو التحزب لفئة)، وهي فاعلة نشيطة بشكل علني بالدعوة إلى الإصلاح السياسي. وحين تقوم الجماعات السلفية بالترويج للسياسة بشكل علني فهي تلقي بالظل على إسلامية (الإسلام السياسي) الإخوان المسلمين، كما هي الحال مع حركة الصحوة في المملكة العربية السعودية أو الجماعة الإسلامية في مصر. ومع أن هذا يحدث في أحيان كثيرة، فإن جاذبية السلفية تستند إلى الرفض ذي النزعة النقائية للعالم، وتعتبر الطبيعة غير المتطورة لمعجمها السياسي هي أضعف مظهر من مظاهرها. إن تجاوز السياسة، وفاعليتها السياسة العلنية يأخذ شكل العنف والجهاد. ولكن السلفية تقدم فعلاً، على كل حال، مفاهيم معينة وممارسات معينة يمكن تحويلها إلى أدوات سياسية، من مثل مبادئ الولاء والبراء والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (انظر الفصلين الثالث والثامن). وتسمح هذه المبادئ بالتدخل الفاعل النشيط في المجال العام ويمكن توسيعها من مبادئ استكانية، معتدلة إلى موقف سياسي فاعل نشيط متطرف بل إلى موقف عنيف. ولذلك، لا ينبغي أن يعتبر التقسيم جامداً بل مقياساً منزلقاً. وعلى النقيض لما يفترض عادة، يمكن الوصول إلى الصيغة العنيفة من طريق منحى استكاني إذا رُدْكِل مبدأ الحسبة والولاء والبراء، مثلما شوهد ذلك في أمثلة الجماعة الإسلامية في مصر، والمفكر الجهادي السلفي أبي محمد المقدسي في الفصلين الثالث والثامن.

وفي الصيغة المعتدلة للسلفية يقر شخص متحفظ من الناحية السياسية مثل الشيخ ناصر الدين الألباني بالحاجة إلى دولة إسلامية، ولكنه لا يوافق على الطريقة المتخذة للوصول إليها. وبالنسبة إلى السلفية، ليست السياسة في حد ذاتها مهمة، ولكن المهم بالأحرى هو النقاء العقدي الذي يعتبر هو الأساس للحركة السياسية. وفي المزاولة العملية، يكون التركيز في الدعوة التي تشكل وفقاً للألباني التصفية والتربية (تنقية العقيدة والتعليم والتربية). وكما يبين لاكروا، أن هذا المبدأ إذا توبع منطقياً، يقود إلى نتائج مذهلة، تعتبر أشهر نتيجة منها فتوى الألباني التي يدعو فيها الفلسطينيين إلى مغادرة الضفة الغربية وقطاع غزة لأنهم لا يستطيعون

ممارسة دينهم على الوجه الصحيح تحت الاحتلال الإسرائيلي. فإذا خير بين أن يحمي العقيدة وبين أن يحمي الأرض، فإن العقيدة، وفقاً لما يقول الألباني، هي التي لها الأسبقية. وعلى نحو مشابه، ومثلما يبين لورنت بونفوي في الفصل الرابع عشر، قرر مؤسس السلفية في اليمن ومتبع الألباني، مقبل هادي الوادعي، أن استقلال جنوب اليمن عن الحكم البريطاني في العام ١٩٦٧ كان أسوأ من الاستعمار، نظراً إلى أن الاستقلال جلب إلى السلطة حكومة اشتراكية أدت إلى موت مواطنين مسلمين. ومن أجل نفس السبب، كما يوضح نورهيدي، أسفت النسخة الإندونيسية من السلفية غير السياسية لسقوط حكم الرئيس سوهارتو في العام ١٩٩٨. وإيلاء العقيدة الأهمية الأولى فوق السياسة، أدى إلى نقد حاد للسلفية على الإخوان المسلمين الذي يعتبرون أكثر ميلاً للسياسة من السلفية. وفيما سبق وفي تاريخ مبكر يعود إلى الثلاثينيات، وجّه الإخوان المسلمون في مصر اللوم إلى السلفيين المحليين، وهم الجمعية الشرعية، بسبب كونها أكثر اهتماماً بالشعائر والعقيدة من اهتمامها بتحرير البلاد من الاحتلال البريطاني[٣٩]. ونفس الاتهام كان قد وجه أيضاً ضد الجماعة الإسلامية في مصر من اليسار في السبعينيات[٤٠]. وإلى حد بعيد فأكبر حركة سلفية في مصر في الوقت الحاضر، وهي الجمعية الشرعية ومجموعات أخرى مثل الشبان المسلمين، هي جماعات مستكينة وغير سياسية، ولذلك فهي مدعومة من نظام حكم مبارك. ويبين خالد حروب في الفصل التاسع أن حماس تستطيع بسهولة أن تصور السلفيين بصفة متعاونين مع الحكومة الإسرائيلية لأن قادة السلفية يتجنبون السياسة، وهكذا يمكن وضعهم في إطار من يساندون الاحتلال.

وكان من الصعب من الناحية العملية، على كل حال، على السلفية أن تتجاهل السياسة تجاهلاً كاملاً. وهذا ما كان، جزئياً، نتيجة الحقيقة المتمثلة في أن الدين والسياسة كانا متعالقين إلى درجة صارت معها العقائد

---

(٣٩) براينجار ليا، مجتمع الإخوان المسلمين في مصر: صعود حركة جماهيرية إسلامية، قراءة، مطبعة إثاكا، ١٩٩٨، ص ٥٩ ـ ٦٠.

(٤٠) أحمد عبد الله، حركة الطلاب والسياسة الوطنية في مصر، لندن: كتب الساقي، ١٩٨٥، ص ٢٢٧ ـ ٢٢٨.

الدينية سياسية، كما كان واضحاً في تحدي دراسة الألباني للحديث الشريف لسلطة المؤسسة الدينية في المملكة العربية السعودية. ولكن المصدر الرئيس للتوتر بين الدين والسياسة ينشأ من نفس عقيدة التوحيد، توحيد الله تعالى، كما سبق أن شرحنا. فواجب عبادة الله وحده فقط (التوحيد) والإقرار لله تعالى بأنه السلطة الوحيدة يتحدى الولاء وواجب طاعة الفرد من الرعية/ المواطن للحاكم. وحتى لو رفضت جاهلية سيد قطب رحمه الله (وهي التي تعتبر عادة الشرعية للثورة على السلطة السياسية المستقرة، أي الخروج على الحاكم) حتى لو رفضت بوصفها تجديداً أي (بدعة) من طرف السلفية لأن التعبير لم يرد في القرآن الكريم[٤١]، فالتوتر بين الخضوع السياسي الكلي للحاكم، حتى ولو كان الحاكم فاسداً (وهي العقيدة الأصلية لمحمد بن عبد الوهاب)، وبين العبادة الكاملة لله هو توتر يجبر أتباع السلفية «غير السياسية» على أن يتخذوا موقفاً. وفي الحقيقة، كما يشرح نورهيدي في الفصل السابع، كلما زادت جماعة في التشديد على نقاء الاعتقاد وركزت في المعرفة الدينية، أي العلم، صارت التوترات مع الواقع أكبر، وصار الضغط عليها لتتبنى موقفاً سياسياً وتنتقد المؤسسة السياسية، ضغطاً أكبر، وذلك بوصف المؤسسة السياسية منحرفة، وفاسدة وغير إسلامية. التكفير السياسي وحش تحاول سلفية التيار العام أن تبقيه في قفصه في حين أن التيارات الأخرى داخل الحركة قد بذلت أفضل جهدها لتطلقه ليهرب من قفصه.

والألباني نفسه اتخذ الخطوة الأولى في هذا الاتجاه بأنه اعتبر آل سعود حكاماً غير شرعيين، لأن العائلة لا تنحدر من قبيلة قريش. وكما سبق أن رأينا، تنظمت مجموعة من أتباعه، باسم الجماعة السلفية المحتسبة، وقادها جهيمان العتيبي، وأخذت هذا التفكير خطوة واحدة أبعد، فشجبت العلاقات الوثيقة لآل سعود مع الغرب، وفسادَ أعضائها، في حين اتخذ أبو محمد المقدسي الخطوة الأخيرة في تكفير الحكام. وكان واضحاً أن السلطات السعودية كانت واعية للإمكانية المثيرة للنزاع وللإمكانية السياسية

(٤١) الحاكمية على هذا الشكل لا تظهر في القرآن الكريم ولكن حكم الله يظهر، وبهذا الشكل تعتبر الحاكمية قرآنية بالاشتقاق إن لم تكن في الوحي. قدم المعلومات برنارد هيكل.

لعقائد الألباني، وذلك الوضوح جاء من حقيقة أن الألباني كان قد أبعد مؤقتاً من المملكة بعد احتلال المسجد الحرام في مكة المكرمة. بل إن مفتي المملكة العربية السعودية، الشيخ ابن باز رحمه الله، لم يكن مبرأ بشكل كامل من المسؤولية لأنه كان مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً مع الجماعة السلفية المحتسبة (JSM)، وكان كارهاً للتبرؤ من أفكار العتيبي. وقائد ديني سلفي مشهور آخر ممن يُدْعَون مستكينين، وهو مقبل هادي الوادعي، الذي كان هو أيضاً عضواً في الجماعة السلفية المحتسبة (JSM) وهو الذي سيؤسس لاحقاً السلفية في اليمن، هو أيضاً قد اعتقل فيما بعد وأعيد مبعداً إلى بلده الوطن. ومن جهة أخرى، كان ممكناً على نحو متساو لأتباع آخرين للألباني أن يدعموا النظام من صميم قلوبهم، مثلما حدث مع تلميذيه من أهل الحديث الجدد ربيع بن هادي مدخلي ومحمد أمان الجامي، اللذين ساندا الدعوة السعودية للقوات الأمريكية في العام ١٩٩٠[٤٢]. وسمح لهما أن يكسبا السيطرة على مثل هذه المؤسسات المهمة مثل الجامعة الإسلامية في المدينة المنورة، في مقابل أن يتخلصا من المنتمين للصحوة ومن الإخوان المسلمين الناقدين للنظام. وفي حين أن سلسلة النسب «السياسي» تؤدي إلى أفغانستان والجهادية السلفية، فإن الاتجاه «اللاسياسي»، يمكن تتبع آثارها إلى أوروبا، لأن الكثيرين من الطلاب الأجانب الذين درسوا في معاهد مثل الجامعة الإسلامية في المدينة المنورة، أو في جامعات إسلامية أخرى في المملكة العربية السعودية، الكثيرين من هؤلاء الطلاب جلبوا معهم اتجاه المدخلي عائدين إلى بلاد مثل فرنسا وهولندا. وكما يبين أدراوي، فإن هذه الصيغة من السلفية «اللاسياسية»، المستكينة هي التي ألهمت السلفيين الفرنسيين ليتخذوا الخطوة لرفض شرعية الدولة الفرنسية، والجمهورية والحقوق التي يمتلكونها بوصفهم مواطنين، مثل المشاركة في الانتخابات. وبديلاً عن ذلك، تقدم لهم السلفية تماهياً للهوية مع المملكة العربية السعودية ودول الخليج الأخرى.

(٤٢) انظر: أيضاً ويكتوروفتش من أجل تنوع الاتجاهات التي نشأت من الألباني، بل قادت إلى الصيغ العنيفة من السلفية كما طرحها أبو قتادة، «تشريح الحركة السلفية»، ص ٢١٣.

ويتضح مدى الصعوبة التي كانت موجودة في الحفاظ على الغطاء على التناقض الوهابي المركزي، يتضح من آثار النتائج الجانبية التي تساقطت من جراء قرار السماح للأمريكيين أن يضعوا قوات على الأرض المقدسة في العام ١٩٩٠[٤٣]. ففي حين روجت الدولةُ السعودية السلفيةَ في كل أنحاء العام بقصد استخدامها ضد التشيع في الثمانينيات، وبقصد زيادة نفوذها[٤٤] من طريق زيادة رواتب الطلاب ومن خلال الوسائل الإعلامية العالمية، لكن هذه العملية كانت عصية على الضبط، وأظهرت حرب الخليج بين (١٩٩٠ ـ ١٩٩١) كيف أن جعل السلفية عابرة للقومية يمكن أن يأتي بنتائج عكسية. ونتيجة لذلك، لم يُلحق قرار الحكومة السعودية في الترحيب بالقوات الأمريكية، الضررَ بالمملكة العربية السعودية فقط، ممزقاً بذلك ادعاءها الصلاح لنفسها، ومستثيراً المعارضة الداخلية في شكل حركة الصحوة[٤٥]، بل كان للقرار آثار مدمرة على البلدان التي كانت السلفية قد ضربت فيها جذوراً، مثلما أوضح هذا الأمر بجلاء عدد من المشاركين في هذا الكتاب. وكان على السلفية الدولية، وهي تكشف تناقضاتها، أن تتبنى موقفاً لصالح هذا القرار أو ضد هذا القرار، وكان احتدام المعارك في كل مكان داخل المملكة العربية السعودية يعاد تمثيله في البلاد الأخرى. وقد حلل نورهيدي كيف أن الصراع في إندونيسيا بين الدعوة السلفية والدعوة الحزبية تحول إلى صراع سيئ بين من دُعوا «بالسروريين» (أتباع محمد بن سرور زين العابدين، الذي كان ناقداً للحضور الأمريكي على الأرض المقدسة) وبين

---

(٤٣) انظر: من أجل تحليل لهذا الحدث والتأثير الذي كان له في ظهور المعارضة الدينية: ستيفان لاكروا وتوماس هيغهامر، ورقة معلومات أساسية عن المملكة العربية السعودية: من هم الإسلاميون؟ تقرير الشرق الأوسط من مجموعة الأزمة الدولية، تقرير رقم ٣١، عمان/ الرياض/ بروكسل، ٢١ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٤.

(٤٤) جيل كيبل، الحرب من أجل العقل المسلم: الإسلام والغرب، كيمبردج، ام إي: مطبعة جامعة هارفرد، ٢٠٠٤، ص ١٥٢ ـ ١٩٦.

(٤٥) انظر: من أجل المزيد عن حركة الصحوة: مأمون فندي، المملكة العربية السعودية وسياسة الاحتجاج، نيويورك: بالغريف، ٢٠٠١، والطريقة التي صارت فيها المملكة العربية السعودية عالقة بشكل تام في مشكلات من صنعها، جيل كيبل، الحرب من أجل العقل المسلم: الإسلام والغرب. كيمبردج، ام إي: مطبعة جامعة هارفرد، ٢٠٠٤، ص ١٥٢ ـ ١٩٦.

«غير السروريين»[٤٦]. وفي الفصل السابع عشر، يحلل صادق حامد كيف أن جمعية إحياء منهاج السُّنة jimas في بريطانيا العظمى انقسمت إلى جماعات مختلفة، واحدة منها، تدعم حركة الصحوة في المملكة العربية السعودية، وذمها المنتقصون من قدرها بتسميتها «الحركيون» أو «الخوارج» أو «القطبيون»، في حين دُعي السلفيون الأكثر نقاء، «الأنقياء» ويدعمون الحكومة السعودية، وكانوا يُسمَّون بشكل يحط منهم باسم «السلفيون السوبر» بسبب ادعائهم الصلاح لأنفسهم. هذه الأمثلة توضح بجلاء كيف أن السياسية قد فتتت الحركة السلفية. بل كان لها أثر في بالي، في إثيوبيا، في الصراع الداخلي على السلطة بين الأجيال، كما يجلو ذلك أوستييو بوضوح.

وكانت العلاقة الإشكالية الحاسمة بالنسبة إلى ظهور البعد السياسي للسلفية وللتوتر المتزايد في شدته داخل الحركة، هي العلاقة مع الإخوان المسلمين على أساس مرونة الحركة، وذرائعيتها، ومدخلها السياسي، وهو أيضاً مدخل منسجم أكثر بكثير مع الصفات الثقافية المحلية (وهو ما ينعكس عادة في قبولها للصوفية) ومع القضايا القومية. والقاعدة المبنية على الخبرة والحلول السريعة هي أنه حيثما تكن القضايا القومية مهيمنة، مثلما هو الحال في فلسطين، أو حيثما يكن الصراع الإثني قوياً، كما هي الحال في بالي في إثيوبيا، أو حيثما تكن السياسية أكثر تطوراً، كما هو الحال في مصر، فإن الإخوان سيكونون مهيمنين، في حين تكون السلفية سائدة بسبب شخصيتها المنزوعة الإقليمية، والمنزوعة الثقافية، والشخصية اللاسياسية في أي بيئة تكون فيها تلك القضايا غير موجودة. أو لم تتطور، أو أنها أخفقت، وحيث يكون السكان مدمرين ومُرَدْكَلين كما في الجزائر في التسعينيات من ١٩٩٠[٤٧]، والشيشان في أثناء الحرب

(٤٦) من أجل المزيد عن محمد بن سرور زين العابدين، انظر: القسم المخصص لسير حياة السلفيين في نهاية الكتاب.

(٤٧) انظر: عن تحول الجزائر إلى «أرض الكفار» والسماح بمجازر على نطاق واسع بين السكان، وذلك بالاستناد إلى مصطلحات طوباوية غير سياسية مشتقة من السلفية: لويس مارتينيز، «التطور المميز للعنف الإسلامي في الجزائر»، في أميليا بلوم، وآخرين، لغز العنف الإسلامي، لندن: هيرست أند كمباني، ص ١٢١ ـ ١٣٥، ومحمد إم. حافظ، «من التهميش إلى المجازر: شرح =

الثانية[٤٨]، أو العراق بعد الغزو الأمريكي[٤٩]. وفي هذه الحالات الثلاث الأخيرة قامت السلفية الجهادية بنقل السلفية السياسية إليها وازدراعها. وهذا يبين أنه حين تكون السياسية قد تطورت بوصفها شكلاً من النزاع، كما هو في مصر، لا تكون السلفية قوية جداً أيضاً. في هذه الظروف يمتلك الإخوان المسلمون فرصاً أفضل. وذلك أنه في حين كانت السلفية تنظر إلى الإخوان (وفروعهم مثل حماس) بازدراء بوصفها حركة ضحلة، مضلِّلة، ومنحرفة لأنها تشدد على السياسية على حساب العقيدة والمعرفة الدينية، أي العلم، كانت حركة الإخوان تعتبر في كل أنحاء العالم قوة مفعمة بشكل أكبر بالقوة أكثر من السلفية. ونتيجة لذلك فالعلاقة بين الحركتين معقدة للغاية. فحركة الإخوان المسلمين لا تعتبر عدواً خارجياً فقط. ولكنها أيضاً مرهوبة بوصفها تحدياً مباشراً يغذي التوترات والتناقضات داخل الحركة السلفية نفسها في موقفها نحو السياسة. وفي حالات كثيرة، فالحقيقة البسيطة المتمثلة في أن حركة الإخوان المسلمين موجودة وأنها فاعلة للغاية وبصفتها هذه فهي منافس على كسب الناس، والموارد والنفوذ، هذه الحقيقة تجبر السلفيين، على رغمهم، على أن يدعموا طرفاً من الأطراف ويشكلوا آراء سياسية. بل إن العلاقات أكثر توتراً من ذي قبل حين شكّل السلفيون والإخوان المسلمون ائتلافات في الماضي لمعارضة عدو مشترك. ففي المملكة العربية

= عملية سياسية من الجماعة الإسلامية المسلحة GIA في الجزائر»، في كوينتان ويكتوروفتش «محرر»، الفعالية الإسلامية: مدخل نظرية حركة اجتماعية، بلومينغتون: مطبعة جامعة إنديانا، ٢٠٠٤، ص ٣٧ ـ ٦٠.

(٤٨) الجهادية السلفية كسبت أرضاً في الشيشان فقط بعد دمار الحرب الأولى فقط من ١٩٩٤ إلى ١٩٩٦، انظر: جيمس هيوغز، الشيشان: من القومية إلى الجهاد، فيلادلفيا: مطبعة جامعة بينسيلفانيا، ٢٠٠٧.

(٤٩) في كلماتهم الخاصة: قراءة التمرد العراقي، تقرير مجموعة الأزمة العالمية للشرق الأوسط، رقم ٥٩، ١٥ شباط/ فبراير ٢٠٠٦، محمد إم. حافظ، انتحاريو القنابل في العراق: استراتيجية وأيديولوجية الشهادة، واشنطن دي. سي.: معهد السلام في الولايات المتحدة، ٢٠٠٧. بعض الجماعات التي لها ميل سياسي أكبر مزجت أيديولوجية سلفية مع القومية بل ومع البعثية، انظر: رول مير، «سياسة المسلمين تحت الاحتلال: رابطة العلماء المسلمين وسياسة المقاومة في العراق»، جورنال الدراسات العربية، ج ١٣ و١٤، أرقام ١ و٢ (خريف ٢٠٠٥ ـ ربيع ٢٠٠٦)، ص ٩٢ ـ ١١٢.

السعودية في الخمسينيات، والستينيات، وجد أحدهم الآخر في معارضة جمال عبد الناصر، وفي إندونيسيا في الثمانينيات والتسعينيات حملوا على كواهلهم المعارضة ضد النظام الجديد للرئيس سوهارتو، ونظموا جماعة مشتركة للدراسة تحت مسمى «العقيدة السلفية ومنهج الإخوان»، وفي السودان، يبين نوح سالومون في الفصل السادس، أن السلفيين والإخوان المسلمين قد التحقوا في الأوقات الحديثة في جبهة مشتركة برغم اختلافاتهم العقدية المهمة. وبعض المفكرين مثل محمد بن سرور زين العابدين، أو عبد الرحمن عبد الخالق في الكويت اغتنموا هذه الفرصة ليحاولوا بناء جسور بين الحركتين، ليمزجوا بين فعالية الإخوان المسلمين وبين التشديد السلفي على العقيدة. ويذكر برنارد هيكل هذا التأثير بوصفه مصدر التهجين للسلفية. ولكن من الواضح من الهجمات العنيفة على المفكرين الذين حاولوا مزج الحركتين أن هذه المحاولة قد استثارت معارضة ضخمة.

والطريقة التي عالجت بها السلفيةُ السياسةَ تتوقف أيضاً على نوعية قادتها. ففي اليمن، كما يبين لورنت بونفوي، كانت المؤسسة السلفية التي أسسها مقبل هادي الوادعي، حريصة على إدامة علاقات جيدة مع الدولة وأدى هذا إلى حال نموذجي ادعى فيه أنه محايد وغير سياسي، ولكنه في الحقيقة سائد الدولة، بأنه على سبيل المثال، لم يشارك في الانتخابات، وبأنه كان يعمل مع الدولة ضد الأعداء المشتركين، مثل الإخوان المسلمين اليمنيين أو الجماعات الزيدية العسكرية. وفي الوقت نفسه، كان مقبل هادي الوادعي ذكياً بما فيه الكفاية ليعبر عن آرائه السياسية حين كانت تطلب منه، من مثل شجبه لابن باز رحمه الله لإصدار الفتوى في العام ١٩٩٠ لتكون وسيلة لحماية السلفية من النتائج السياسية العرضية، وفي الوقت نفسه، كان يشجب حركة الصحوة في المملكة العربية السعودية بسبب انخراطها السياسي العلني، أو الحزبية. ولم تكن كل الحركات السلفية بارعة على هذا الشكل في مزج السياسة الخفية والعلنية وتخفيف التوتر المتأصل في السلفية ونزع فتيله. وأبرز مثال على التوتر بين المثَل الأعلى في نشر الدعوة وبين إغراء السياسة هو إندونيسيا، وفيها كان جعفر عمر طالب قد ادعى لوقت طويل أنه يقود

حركة نقية، غير سياسية شجبت التيارات الأخرى بسبب الدعوى الحزبية لتلك التيارات. وهذا الموقف أعطى نتائج عكسية بعد أن سقط نظام سوهارتو، وأجبرت الحركة على أن تبين نفسها في التنافس مع الحركات الأخرى من مثل الإخوان المسلمين وأن تنظم الحركة اجتماعات جماهيرية. ووصمت الحركة بشدة حين صارت منخرطة في الجهاد. وفي فلسطين، عملت السلفية على نحو أسوأ أيضاً، كما يبين حروب في الفصل الثامن. والحركة السلفية ببقائها قريبة من العقيدة الأصلية وبالتركيز في الدعوة، كانت الحركة عاجزة عن أن تستقر بارتياح ضمن الصراع المهيمن من أجل التحرير الوطني واكتساب موقع في التنافس بين فتح وحركة حماس الدينية الوطنية (وهي في الحقيقة تحول من الإخوان المسلمين). ومن ناحية أخرى، وكما يبين بيرنارد روجيير بالنسبة إلى مخيمات الفلسطينيين في لبنان، حيث أخفق الصراع الوطني، كان يمكن أن تكون السلفية المنزوعة الإقليمية، مع تشديدها على الأمة، ناجحة إذا كانت مرتبطة بالصراع العابر للقوميات[٥٠].

وفي السودان تبنى أنصار السنة المحمدية موقعاً في منتصف الطريق ليشكل مخرجاً من الحيرة الأساسية في البقاء غير سياسية في عالم لجوج الخصومة. وفي الحقيقة، يبدو أنها اغتنمت بذكاء فرصة النقد الشديد الذي وجه إلى الجبهة القومية الإسلامية NIF. فلم ترفض السياسة رفضاً كاملاً، مثلما فعل الجناح الآخر من أنصار السنة، ولكنها بالأحرى، تحت تأثير مفكرين سلفيين/ومن الإخوان المسلمين من مثل عبد الرحمن عبد الخالق حاولت أن تدمج السياسة وتصنفها تحت نشاطاتها في الدعوة. وفي هذه الطريقة أعطى أنصار السنة المحمدية التعابير العقدية غير السياسية من مثل تصفية المجتمع بالقيام أولاً بتزكية العقائد، مثلما دعا الألباني، أعطوها مضموناً سياسياً. وهكذا، فهي مثل الإخوان المسلمين، تكافح من أجل الدولة الإسلامية، ولكنها، على النقيض من منافسها، تعتبر قبول العقيدة الصحيحة شرطاً مسبقاً لتأسيسها. والجماعة الإسلامية شبه السلفية كانت

---

(٥٠) برنارد روغيير، جهاد كل يوم: صعود الإسلام العسكري بين الفلسطينيين في لبنان، (ترجمة باسكال غزالة)، كيمبردج، ام إي: مطبعة جامعة هارفرد، ٢٠٠٧.

قادرة على أن تكيف نفسها كذلك للظروف المتغيرة، معيدة النظر في التفسير السابق الرافض للحسبة إلى صيغة أكثر تلاؤماً بعد أن كانت قد هزمت على يد الدولة.

السلفية الجهادية

تفاعل السلفية الإشكالي مع العالم الحقيقي ومع السياسة كان قد مُزِجَ بعلاقتها مع العنف. ومن الناحية المنطقية ينبثق العنف من نفس الرفض للواقع بوصفه فاسداً ومفسداً وذلك لأنه يقود إلى المهاودات في العقيدة، وفي الممارسة (المنهج) الذي يكمن في أساس السلفية اللاسياسية. ومن المفارقة، أن السلفية الجهادية، التي تعتبر عادة أنها أكثر أشكالها رجعية، هي أحدث تجلٍّ للسلفية، كما قد رأينا أعلاه في إعادة تفسير الوهابية من طرف منظرين من مثل أبي محمد المقدسي وأبي مصعب الزرقاوي. والاختلاف الرئيس مع سلفية التيار الرئيس هو أن السلفية الجهادية مهتمة بشكل رئيس بتحليل الواقع وتغيير ذلك الواقع. على النقيض من سلفية التيار الرئيس التي تستند عقيدتها إلى المبادئ الرئيسة للوهابية (التوحيد، والشرك، إلى آخره)، و تتصل ممارستها ومنهجها إلى حد كبير بتجنب الواقع وفصل المرء نفسه عن ذلك الواقع وتجنب السياسة، تركز السلفية الجهادية في تحليل الواقع السياسي، وابتكار استراتيجيات وممارسات من أجل الكيفية التي تغير بها الواقع، وتطبيقها على الحالات المختلفة والظروف المختلفة. وفي المقابل، كذلك، فعقيدتها محولة إلى كونها موجهة توجيهاً كاملاً إلى الجهاد. يحتمل أن تكون السلفية الجهادية قد عثرت على إلهامها الأصيل(٥١) من سيد قطب (١٩٠٦ ـ ٦٦) رحمه الله، الذي تتطابق أفكاره عن مجتمع ما قبل الإسلام الذي سماه الجاهلية وعن حاكمية الله تعالى مع أفكار السلفية، ولكن أفكار سيد قطب مسيسة أكثر بكثير

---

(٥١) انظر: رول ميير، «يوسف العييري وضع تطبيقات سلفية ثورية»، العالم الإسلامي، ج ٤٧، رقم ٣ ـ ٤ (٢٠٠٧)، ص ٤٢٢ ـ ٥٩، و«يوسف العييري والتحول العابر للقوميات للجهادية السعودية»، في مضاوي الرشيد (محرر) مملكة بلا حدود، هيرست أند كمباني، ٢٠٠٨ ص ٢٢١ ـ ٤٣.

للغاية[٥٢]. ويوسف العييري مثال جيد للجهادي المعاصر الذي مزج المصطلحات السلفية من التوحيد، والتزكية، والنية الصافية، مع تحليل حاد بلا رحمة للواقع، موجه نحو تطبيق استراتيجية الجهاد، وهو بذلك أنتج مفهوماً سلفياً فاعلاً من التطبيق العملي يمكن أن يقارن باللينينية. وبدا أن ثوريين مثل أبي مصعب السوري، يدركون هذا الإسهام الضروري الأيديولوجي من السلفية، برغم انزعاجه من ميل ذلك الإسهام نحو المشاحنة العقدية، مثلما يشرح براينجار ليا في الفصل الثاني عشر. وفي سلسلة نسب التعابير، فإن السوري يتفرع من مُنظرين عقائديين مثل العييري أو المقدسي، اللذين يشرعنان الجهاد بوصفه أيديولوجية ضمن حدود الوهابية، يشرعنانه إلى أن يكون جهاداً سياسياً معلمناً من دون المعدات الدينية، موجهاً نحو قتال العدو بأكفأ الوسائل. وغني عن القول، إذا كانت السلفية تمكّن الأفراد وتمنحهم مشاعر التفوق، فإن السلفية الجهادية تمكنهم أكثر أيضاً لأنها تلقي أعباء أكبر على أتباعها. ونظراً إلى أن دعايتها متوافرة في أشكالها الشعبية وغير المتصلة بالمفكرين توافراً على نطاق واسع في تسجيلات صوتية، ومقاطع أشرطة مصورة (فيديو) ونصوص مترجمة على الإنترنت، ونظراً إلى أن السياسيين الغربيين ووكالات الاستخبارات تبالغ بأهميتها بشكل متناسب مع ذلك، تستطيع السلفية الجهادية أن تغذي إحباطات الشباب في الغرب والشرق، وأن توجههم وتسمح لهم أن يصيروا أبطالاً بصفة مجاهدين وشهداء[٥٣].

إلى أي مدى يعتبر هذا النوع من السلفية الجهادية حديثاً، وإلى أي

(٥٢) انظر: من أجل المزيد عن سيد قطب، ليونارد بايندر، «الجماليات الدينية لسيد قطب: أصولية غير نصية»، في كتابه الليبرالية الإسلامية: نقد لتطور الأيديولوجيات، شيكاغو: مطبعة جامعة شيكاغو، ١٩٨٨، ص ١٧٠ ـ ٢٠٥، وروكسان إل. يوبن، عدو في المرآة: الأصولية الإسلامية وحدود العقلانية الحديثة: عمل عن النظرية السياسية المقارنة، برينستون: مطبعة جامعة برينستون، ١٩٩٩.

(٥٣) انظر: من أجل تحليل ممتاز عن السلفية والردكلة في أوروبا: سمير أمغار، «السلفية وردكلة الشباب المسلمين الأوروبيين»، في سمير أمغار، أمل بوبكور، مايكل إمرسون (محررون) الإسلام الأوروبي: تحديات للسياسة العامة والمجتمع، بروكسل: مركز دراسات السياسات الأوروبية، ٢٠٠٧، ص ٣٨ ـ ٥١.

مدى يكون هذا النوع السلفي الجهادي بعيداً عن السلفية الحذرة، المفرطة في التقوى، سلفية ناصر الدين الألباني ومقبل هادي الوادعي ـ مع أننا قد رأينا أن هناك روابط بين النوعين ـ هو مدى واضح من تحليل مضاوي الرشيد للجهاديين في الفصل الثالث عشر. وتحاجج مضاوي الرشيد في أن للسلفية الجهادية الكثيرَ من الصلة والتعلق بالغرب مثلما لها من الصلة والتعلق بالسلفية أو الدين عموماً. وبكلمات مضاوي الرشيد «إنها بناء هجين متجذر بشكل عميق في العقود الثلاثة الأخيرة من القرن العشرين وهي شديدة الحاجة إلى تثبيت نفسها في تقليد إسلامي أصيل، ومع ذلك تعكس استعارة حادة من خطاب الحداثة الغربية». وهي تحاجج في أن تقليد الغرب، بالضبط، هو ما يريد الجهاديون تلقائياً أن يصيروا جزءاً منه وأن يرفضوا الروايات عن عنفهم. ومثلها مثل أية هوية حديثة أخرى يمكن تبنيها أو خلعها والناس قد أعادوا تجديد أنفسهم من سلفيين متورعين إلى سلفيين جهاديين والعكس بالعكس. وهم عابرون للقوميات مثل الأسواق الرأسمالية الحديثة، ويروجون فكرة غربية عن تغيير العالم بالعمل؛ وهم مثل الغرب يروجون خبرة ذاتية عن العالم وتخصيص للذة والألم، والربح والخسارة، والثروة والفقر، لتحسين الحياة، ونشر الرفاهية، والهيمنة بصفة نظام عالمي. والمفكرون السعوديون من مثل لويس عطية الله قد أعطوا أجنحة العداء القديم للاستعمار للسلفية عن طريق ربط رفض الغرب مع فكرة طهارة وقداسة أرض بلاد الحرمين الشريفين. والاحتضان الحداثي للفوضى والانشقاق، وهو احتضان مناقض للألباني وآخرين، ولكنه احتضان مميز بوصفه تعبيراً عن الانتقال وانبعاث النهضة، احتضان أُخِذ مُسلَّماً به بل مرحباً به بوصفه وسيلة تطهير وخلق الصفحة البيضاء في العقل قبل اكتساب الخبرة. ولكن الرشيد تحذر، مع ذلك، من الإفراط في توكيد أهمية هذه الأيديولوجيات بصفتها مصدراً للعنف: يجب أن تشرح الظروفُ الجاذبيةَ التي تملكها الجهادية في مكان وفي وقت معينين. ويجري التجنيد من طريق الأصدقاء والارتباطات لا من خلال القراءة في الإنترنت فقط التي يمكن لها أيضاً أن تكون مسهلة.

والميزة الحديثة للجهادية شدد عليها روفن باز أيضاً في الفصل الحادي عشر في صيغتها بوصفها منظمة. ففي حين كان التنظيم التقليدي

للسلفية من أزمنة العصور الوسطى هو العلاقة غير الرسمية بين العالم والتلميذ والشبكة المناطقية للعلماء، كان أبو محمد المقدسي والعييري يستخدمان الإنترنت لخلق ما يسميه باز «الجامعة المفتوحة لدراسات الجهاد»، منشئين بذلك «مجتمعاً افتراضياً» من الإخوة المتفرغين للجهاد العالمي. ولاستخدام الإنترنت أيضاً آثار على محتوى رسالتهم. فعيش الجهاديين في عالم افتراضي موسوس بالارتياب، يجعلهم ينهبون مجموعة أدوات المصطلحات السلفية من عدم التسامح، وكراهية الأجانب، والطائفية، والعنف، محولة لها إلى مصطلحات تدعم الحرب الشاملة ضد الحكومات المرتدة وقوى الاضطهاد العالمية الكافرة التي أغلق على الإسلام معها في صراع حضارات ينذر بنهاية العالم. ولكن باز يشير في الوقت نفسه إلى تناقضات الجهادية. ففي الوقت الذي تكون فيه الحوارات في الوطن العربي مقموعة أو تكون تحت السيطرة إلى حد كبير، أدت الميزة المفتوحة لمواقع الجهاديين إلى نشوء جماعية نادرة في المنطقة.

ولكن إذا كانت السلفية تستطيع أن تضم مثل هؤلاء المتطرفين، فإن السؤال الذي يثيره هيغهامر في الفصل العاشر هو سؤال أكثر من مبرر. فما فائدة مصطلح السلفية إن كانت تستطيع أن تضم مثل هذه الاتجاهات المستكينة مثل اتجاهات ناصر الدين الألباني ومقبل هادي الوادعي من جهة، وفاعلين راديكاليين مثل أبي محمد المقدسي، أو إرهابيين مثل أبي يحيى الليبي من الجهة الأخرى؟ ويثير هيغهامر أسئلة أخرى حتى إنها تجعل العلاقة أشد إشكالية. أيمكن أن ينطبق لفظ السلفية الجهادية على كل هذه الجماعات المتنوعة؟ وعلى سبيل المثال، ما قيمة لفظة تكفيري في استخدامها أداة تحليلية إذا كانت لقب نبز وليس تسمية للذات؟ وما الفائدة من لفظة السلفية حين تستخدم في الغالب فقط لتدل على أصالة الأيديولوجية المطروحة، أو لتدل على الشخص النشيط الفعال في الجهاد؟ والمشكلة الكبيرة، كما يشير إلى ذلك هيغهامر، هي أن «لفظ سلفية [. . .] هو لفظ ثيولوجي، ذو علاقة بالعلم الإلهي، وليس مقولة سياسية». وعلى هذا النحو، ينازع هيغهامر إلى أقصى حد تماماً في أن اللفظ «يقول القليل جداً عن التفضيلات السياسية للعاملين الموصوفين باسم سلفيين».

وتتفاقم المعضلة حين تكون السلفية متصلة بالجهاد في السلفية الجهادية. ويقترح هيغهامر نموذجاً جديداً يستند إلى مقولات تحليلية لإنهاء الاضطراب الحالي ولاكتساب بعض التبصر على الأقل في التمايزات السياسية بين الجماعات المختلفة إلى الحد الذي يكون فيه برنامجهم السياسي معنياً. والمقولة الدينية الرئيسة التي يستخدمها هي الإسلامية، مودياً بذلك بلفظ السلفية. وفي وجه من الوجوه هذا هو الجواب الأقصى لحل لغز العلاقة بين السلفية والعنف. وهو يحاجج أن السلفية متنوعة جداً ومختلطة جداً مع التيارات الأخرى والعناصر الأخرى التي هي غير مفيدة من أجل فهم مصادر العنف. ومن جهة أخرى، فهو يتخلى عن البحث عن سلسلة النَّسب التي ترجع إليها التيارات المختلفة في السلفية وكيف أنها تدبرت القيام بجمع عقيدتهم الخاصة بهم مع ممارساتهم. وعلى سبيل المثال، في النموذج المفيد لهيغهامر لتصنيف الفاعلية السياسية، يكون للسلفية، بسبب أثرها التطهري وأثرها في التقوى، قربى مع آخر ثلاثة أصناف: المتوجه نحو الأمة (أبو محمد المقدسي)، والمتوجه نحو الأخلاقيات (الجماعة الإسلامية المصرية شبه السلفية) والطائفي (أبو مصعب الزرقاوي)، أكبر مما لها من قربى مع التوجهات القومية التي هي أكثر تطوراً من الناحية السياسية المركزة في الدولة وفي الأمة، وهي توجهات يمكن أن يدعيها بسهولة أكبر الإخوان المسلمون أو حركات مرتبطة معهم، من مثل حماس (الفصل التاسع)، أو حركات متأثرة بالإخوان المسلمين، من مثل الصحوة في المملكة العربية السعودية، كما سبق أن أشير إلى ذلك أعلاه.

المحلي والعولمي

مثلما رأينا أعلاه، ليست السلفية بالتأكيد حركة موحدة. ونحن قادرون على أن نتحدث عن سلاسل الأنساب للتيارات المختلفة داخل السلفية، وكل تيار بمنحاه التاريخي الخاص به ومزيج من الشبكات المحلية والشبكات العابرة للقوميات. وأبرز شبكة عابرة للقوميات في هذا الكتاب هي الشبكة التي تبدأ مع ناصر الدين الألباني ومقبل هادي الوادعي، وهي مُمَأسسة بالمدخليين في المملكة العربية السعودية، وفي فرع واحد إلى اليمين على يدي مقبل الوادعي. وتتفرع لاحقاً إلى مجموعات من السلفيين

حول جعفر عمر طالب في إندونيسيا في أحد الاتجاهات، وبالي في إثيوبيا في اتجاه آخر، والسلفيين الفرنسيين في اتجاه ثالث. وتلعب مؤسسات رسمية من مثل الجامعة الإسلامية في المدينة المنورة، ومعهد مقبل في اليمن تلعب دوراً، ولكن شبكات العلماء، وفي إندونيسيا المدارس الدينية تلعب مثل هذا الدور أيضاً. ولكن هذه الشبكات لا تنساب في اتجاه واحد، وتبيِّن أبو الذهب أن أهل الحديث قد أثّروا في الحركة السلفية. وشبكة أخرى هي شبكة أنصار السنة المحمدية. ومع أن هذه الحركة قد حللها سالومون فقط في الفصل السادس، فهي تظهر بشكل مفاجئ في التاريخ المصري في الثلاثينيات من ١٩٣٠، وفي المملكة العربية السعودية في علاقة بجهيمان العتيبي، ثم تظهر بعدئذ أخيراً في السودان. ومن الممكن أيضاً صنع مثل سلاسل النسب هذه لأهل الحديث إضافة إلى كل الشبكات العنيفة التي عولجت في هذا الكتاب. ومن المهم تتبع الطريقة التي تتغير بها هذه الشبكات مع مرور الزمان، وكيف تتكيف مع ظروفها وما هي التأثيرات التي تمارسها على بيئتها.

إن المدى الذي وصلت إليه السلفية في أن تكون قضية عالمية، ويمكن رؤيتها في هذا المدى بوصفها حركة عالمية، هو مدى واضح بحلول مطالع التسعينيات بعد أن أصدر مفتي المملكة العربية السعودية، ابن باز، فتواه التي تسمح بإقامة قوات أمريكية في المملكة العربية السعودية في المدة بين العام ١٩٩٠ والعام ١٩٩١. ولم تتردد أصداء موجات الصدمة عن الأزمة التي نشأت عبر الشبكات السلفية العابرة للقوميات وحسب - في كل أشكالها المختلفة (من أهل السنة في بالي في إثيوبيا، إلى أهل الحديث في باكستان، إلى السلفيين المنظمين في جمعية إحياء منهاج السنة في بريطانيا العظمى وأولئك المنظمين في إندونيسيا)، ولكن من الواضح أن تحت هذه التطورات العريضة العابرة للقوميات، كان على السلفية أيضاً أن تجاري ظروفها المحلية، وتتكيف معها - بل أحياناً كان على السلفية أن تخضع لظروفها. ويبين أدراوي في الفصل السادس عشر أن السلفية في فرنسا تبنت موقفاً ما بعد حداثي من الرأسمالية، وتبنت الفردية، وتسويق النجاح المادي وقبوله. ويبين دوكوننغ في الفصل الثامن عشر كيف أن المسلمات السلفيات في هولندا يحاولن أن يجدن هوية حديثة

لا هي بالهولندية ولا هي بالمراكشية التقليدية. وفي اليمن، حيث يوجد تنافس مع المملكة العربية السعودية، يبين بونفوي كيف أن نجاح مقبل الوادعي كان مرتبطاً بقدرته على البقاء مستقلاً عن المملكة العربية السعودية. وفي مصر، كانت الجماعة الإسلامية قادرة على أن تسخر بنجاح مبدأ سلفياً مثل الحسبة لبرنامجها الفعال الثوري الاجتماعي. وفي العراق، كان الزرقاوي قادراً على أن يحشد بنجاح البعد الطائفي للسلفية وأن يلعب على الانقسامات الطائفية ليوسع الهوة بين السنة والشيعة في الظروف الخاصة للغزو الأمريكي والحرب الأهلية الناشئة.

والظروف المحلية أيضاً أعاقت على نحو واضح تطور بعض الحركات. وقد بين حروب أن السلفية في الضفة الغربية وفي غزة لم تكن قادرة على أن تحقق أي نجاحات في الموقع الذي تهيمن عليه حماس. وفي بالي في إثيوبيا، منعت القوى العرقية ـ الوطنية أو القوى الدينية ـ القومية منعت الجيل الأصغر سناً من السلفيين من السيطرة. وفي أفغانستان، كما تبين ليا، أن جمود السلفية أضر ضرراً كبيراً في تطلعاتها في بيئة تقليدية. ويبدو أنه حين يكون السكان ما زالوا راسخين بقوة في الممارسات المحلية، وحين تكون الفَرْدَنة لم تتطور على نحو كاف، أو حين يكون الصراع القومي بارزاً، تكون السلفية العابرة للقوميات غير قادرة على أن تضرب لها جذوراً. إنها تستطيع أن تنجح فقط في تحقيق نجاحات حين يستطيع تيارها المستكين أن يعثر له على مكان مناسب، أو أن الحركة القومية قد أخفقت ومن الممكن ربط الصراع القومي مع صراع عالمي أوسع، أو إذا كانت السلفية تلائم سياسة الهوية في أوروبا الغربية.

توضح الإسهامات في هذا الكتاب أن السلفية كلما صارت أكثر عالمية، تبدو أكثر تنوعاً، وتضارباً، وتناقضاً، وتشظياً في تنوعاتها المحلية. ومن الواضح إلى درجة كافية أنه لا الدول، ولا المدارس السلفية نفسها في الحقيقة، قادرة على ضبط تدفق الناس، والسلع، والمعلومات، وحتى التيارات المختلفة من السلفية ـ وذلك بسبب تنوع الكتب، وأشرطة الصور، والأشرطة الصوتية، دع عنك ما لدى التلفاز ليقدمه في شكل عروض. ومن الناحية الأيديولوجية، فالسلفية قد تمتزج مع أيديولوجية الإخوان المسلمين أو لا تمتزج. في مصر، في الثمانينيات من ١٩٨٠ وفي

مطالع التسعينيات خلطت الجماعة الإسلامية القطبية مع السلفية، في حين قام محمد سرور في المملكة العربية السعودية بخلط السلفية مع أيديولوجية الإخوان المسلمين، وفي العراق، مشى الزرقاوي في طريقه الخاص به، ورابطة علماء المسلمين كانت قادرة على ابتداع أيديولوجية تخلط القومية العربية والسلفية السياسية والسلفية الجهادية. وفي أجزاء من العالم الذي تكون فيه سلطة الشخصيات والمؤسسات التي تحاول الإبقاء على رأي «صحيح» سلطة ضعيفة مثل بريطانيا العظمى، مثلما يبين صادق حامد، حاول بعضهم حديثاً أن يخلط حتى السلفية مع عدوها الرئيس، أي الصوفية، بنفس الطريقة التي تشبه كثيراً جداً طريقة ما فعله كثيرون من تيارات الإصلاح الهندية.

في هذا المعنى، تُقوَّض النقاط القوية للسلفية، من مثل الوضوح، والتمكين، والاستكانية، والفاعلية، والشمولية، تُقوَّض بفعل القوى المضادة المقابلة وهي: الجمود، والتفتت، والتفسخ السياسي والمحلية. وفي الوقت الذي يجري فيه تخفيضها إلى أن تكون صندوق العدة، فإنها سوف تختطف بشكل متزايد من قضايا أخرى، من مثل سياسات الهوية في أوروبا، وحركة معاداة الاستعمار في الشرق الأوسط وآسيا والطائفية في بلاد مثل العراق ولبنان.

مسرد المراجع

عبد الله، أحمد حركة الطلاب والسياسة الوطنية في مصر، لندن: كتب الساقي، ١٩٨٥، ص ٢٢٧ ـ ٢٢٨.

أمغار، سمير، السلفيون الفرنسيون: أرستقراطية دينية جديدة. المغرب ـ مراكش. رقم ١٨٥ (٢٠٠٥)، ص ١٣ ـ ٣١.

ـــــ «السلفية وردكلة الشباب الأوروبي المسلم،» في سمير أمغار، وأمل بوبكور، ومايكل إمرسون (محررون) «الإسلام الأوروبي»: التحديات للسياسات العامة والمجتمع، بروكسل: مركز دراسات السياسات العامة الأوروبية، ٢٠٠٧، ص ٢٨ ـ ٥١.

باندر، ليونارد، الليبرالية الإسلامية: نقد لأيديولوجيات التطور، شيكاغو، مطبعة جامعة شيكاغو، ١٩٨٨.

بيرت، جوناثان، «الوهابية في المملكة المتحدة: تجليات وردود أفعال»، في مضاوي الرشيد (محررة) ارتباطات عابرة للقوميات والخليج العربي، لندن: هيرست، ٢٠٠٥، ص ١٦٨ ـ ١٨٤.

بوني، ريتشارد، الجهاد: من القرآن إلى ابن لادن، مقدمة بقلم الشيخ زكي بدوي، نيويورك، بالغريف ما كميلان، ٢٠٠٤.

براون، دانييل، إعادة النظر في الحديث في الفكر الإسلامي الحديث، كيمبردج: مطبعة جامعة كيمبردج، ١٩٩٦.

بويجس، فرانك وآخرون، محاربون من الخاصة النابعة من الداخل: الراديكاليون، والديمقراطيون المسلمون في هولندا، أمستردام: مطبعة جامعة أمستردام، ٢٠٠٦.

كومينس، ديفيد، الرسالة الوهابية والمملكة العربية السعودية، لندن: آي. بي. توريس، ٢٠٠٦.

كوك، مايكل، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الفكر الإسلامي، كيمبردج: مطبعة جامعة كيمبردج، ٢٠٠٠.

دوكوننغ، مارتين، البحث عن الإسلام النقي: الدين وتشكيل الهوية والشباب المسلم المغربي ـ هولندا، أمستردام: بيرت بكّر، ٢٠٠٨.

ديلونغ ـ باس، ناتانا جيه؛ الإسلام الوهابي: من الإحياء إلى الإصلاح إلى الجهاد العالمي، لندن: آي. بي. توريس، ٢٠٠٤.

إيكيلمان، ديل اف. وبيسكاتوري، جيمس، السياسة الإسلامية، برينستون: مطبعة جامعة برينستون، ١٩٩٦.

إفرات، دافني، مجتمع عليم في فترة انتقال علماء السنة في بغداد القرن الحادي عشر، مطبعة اس يو ان واي، ألبني، نيويورك: ٢٠٠٠.

يوبون، روكسان ال.، عدو في المرآة: الأصولية الإسلامية وحد العقلانية الحديثة: عمل من النظرية السياسية المقارنة، برينستون: مطبعة جامعة برينستون، ١٩٩٩.

فندي، مأمون، المملكة العربية السعودية وسياسة الاحتجاج، نيويورك: بالغريف، ٢٠٠١.

حافظ، محمد، «من التهميش إلى المجازر: شرح العملية السياسية لعنف الجماعة الإسلامية المسلحة في الجزائر»، في كوينتان ويكتوروفيتش (محرر)، الفاعلية الإسلامية: مدخل نظرية حركة اجتماعية، بلومنغتون: مطبعة جامع أنديانا، ٢٠٠٤، ص ٣٧ ـ ٦٠.

هيكل، برنارد، الإحياء والإصلاح في الإسلام: تراث محمد الشوكاني، كيمبردج: مطبعة جامع كيمبردج، ٢٠٠٣.

هيغهامر، توماس، «الجهادية العالمية بعد حرب العراق»، جورنال الشرق الأوسط، ج ٦٠، رقم ١ (٢٠٠٦)، ص ١١ ـ ٣٢.

هيغهامر، توماس، ولاكروا، ستيفان، «الإسلامية الرافضة في المملكة العربية السعودية: قصة جهيمان العتيبي معاداً فيها النظر»، الجورنال الدولي لدراسات الشرق الأوسط، ج ٣٩، رقم ١ (٢٠٠٧)، ص ٩٧ ـ ١١٦.

حوراني، ألبرت، الفكر العربي في عصر النهضة، ١٧٩٨ ـ ١٩٣٩، أكسفورد: مطبعة جامعة أكسفورد، ١٩٧٠.

كيبيل، جيل، الجهاد: أثر الإسلام السياسي، لندن: آي. بي. توريس، ٢٠٠٢.

ـــــ الحرب من أجل العقل الإسلامي: الإسلام والغرب، كيمبردج: ام أي: مطبعة جامعة هارفرد، ٢٠٠٤.

لاكروا، ستيفان، وهيغهامر، توماس، ورقة معلومات أساسية عن المملكة العربية السعودية: من هم الإسلاميون؟ تقرير مجموعة الأزمة الدولية عن الشرق الأوسط، رقم ٣١، ٢ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٤.

لاوست، هنري، رسالة في الحق العام عند ابن تيمية: ترجمة مذيلة بالحواشي لكتاب السياسة الشرعية، دمشق: المعهد الفرنسي بدمشق، ١٩٤٨.

ـــــ إعلان الإيمان لابن تيمية: النص، والترجمة، وتعليقات على الوسطية، باريس، غوتنر، ١٩٨٦.

ليا، براينجار، مجتمع الإخوان المسلمين في مصر: صعود حركة جماهيرية إسلامية، قراءة، مطبعة إثاكا، ١٩٩٨.

ـــــ مهندس الجهاد العالمي: حياة استراتيجي القاعدة أبي مصعب السوري، لندن: هيرست، ٢٠٠٧.

مارتينز، لويس، «التطور المميز للعنف الإسلامي في الجزائر»، في أميلي بلوم، وآخرون، لغز العنف الإسلامي، لندن: هيرست أندكومباني، ص ١٢١ ـ ١٣٥.

مسعود، محمد خالد، «نمو وتطور جماعة التبليغ في الهند»، في محمد خالد مسعود (محرر) مسافرون في الإيمان: دراسات لجماعة التبليغ بصفتها حركة إسلامية عابرة للقوميات من أجل إحياء الإيمان، ليدن، بريل، ٢٠٠٠، ص ٣ ـ ٤٣.

ـــــ «الأيديولوجية والشرعية»، في محمد مسعود خالد (محرر)، مسافرون في الإيمان: دراسات لجماعة التبليغ بصفتها حركة إسلامية عابرة للقوميات من أجل إحياء الإيمان، ليدن، بريل، ٢٠٠٠، ص ٧٩ ـ ١١٨.

ميير، رول، «السياسة الإسلامية تحت الاحتلال: رابطة علماء المسلمين وسياسة المقاومة في العراق»، جورنال الدراسات العربية، ج ١٣ و١٤، رقم ١ و٢ (خريف ٢٠٠٥ ـ ربيع ٢٠٠٦)، ص ٩٢ ـ ١١٢.

ـــــ «يوسف العييري وضع تطبيقات سلفية ثورية»، العالم الإسلامي، ج ٤٧، أرقام٣ ـ ٤ (٢٠٠٧)، ص ٤٢٢ ـ ٤٥٩.

ـــــ «يوسف العييري وتحويل الجهادية السعودية إلى عابرة للقوميات»، في مضاوي الرشيد (محررة) مملكة بلا حدود، هيرست أندكومباني، ٢٠٠٨، ص ٢٢١ ـ ٢٤٣.

ميتكالف، بربارا ديلي، الإحياء الإسلامي في الهند البريطانية: ديوباند، ١٨٦٠ ـ ١٩٠٠، نيودلهي: مطبعة جامعة أوكسفورد، ٢٠٠٢، الطبعة الثانية.

نورهيدي حسن، جهاد لاسكار: الإسلام، والنزعة القتالية، والسعي إلى الهوية في إندونيسيا بعد النظام الجديد، إثاكا، نيويورك: جامعة كورنل، ٢٠٠٦.

الرشيد، مضاوي، تاريخ للمملكة العربية السعودية، كيمبردج: مطبعة جامعة كيمبردج، ٢٠٠٢.

ـــــ مساءلة الدولة السعودية: أصوات إسلامية من الجيل الجديد، كيمبردج: مطبعة جامعة كيمبردج، ٢٠٠٧.

راشد، أحمد، طالبان: قصة أمراء الحرب الأفغان، لندن: آي. بي. توريس، ٢٠٠٠.

روغيير، برنارد، جهاد كل يوم: صعود الإسلام العسكري بين الفلسطينيين في لبنان، كيمبردج، ام إي: مطبعة جامعة هارفرد، ٢٠٠٧.

روي، أوليفير، الإسلام المعولم: البحث عن أمة جديدة، لندن: هيرست أندكومباني، ٢٠٠٢.

شولتز، راينهارد، العالمية الإسلامية في القرن العشرين: دراسات في تاريخ الجامعة الإسلامية، ليدن، بريل، ١٩٩٠.

ستاينبيرغ، غيدو، الدين والدولة في المملكة العربية السعودية: الوهابية بين ١٩٠٢ ـ ١٩٥٣. ويرزبيرغ: إرغون فيرلاغ، ٢٠٠٢.

تيتولباوم، جوشوا، أقدس منك: المعارضة الإسلامية للمملكة العربية السعودية، معهد واشنطن لسياسات الشرق الأدنى، ٢٠٠٠.

فول، جون، «أسس للتجديد والإصلاح»، في جون إل. إسبوزيتو (محرر)، تاريخ أكسفورد للإسلام، مطبعة جامعة أوكسفورد، ١٩٩٩، ص ٥٠٩ ـ ٥٤٧.

ويكتوروفيتش، كوينتان، إدارة الفعالية الإسلامية السلفيون، والإخوان المسلمون، وقوة الدولة في الأردن. ألبني، نيويورك: مطبعة اس يو ان واي، ٢٠٠١.

ـــ «تشريح الحركة السلفية»، دراسات في الصراع والإرهاب، ج ٢٩، رقم٣ (نيسان/أبريل ـ أيار/مايو ٢٠٠٦)، ص ٢٠٧ ـ ٢٣٩.

الجزء الأول

العقيدة السلفية

(١)
عن طبيعة الفكر والعمل السلفيّين(*)

بيرنارد هيكل

مقدمة: ما الذي في المصطلح؟

المصطلح الذي تعبر عنه لفظة سلفي، وأولئك الذين يطلق عليهم هذا المصطلح، يبقى مصطلحاً غير واضح التحديد، وكثيراً ما يساء فهمه في الأدبيات المكتوبة عن هذه الحركة، ويساء فهمه في الدراسات المكتوبة عن الإسلامية على نحو أكثر تعميماً[١]. ومع هذا، يبقى من الثابت أن السلفيين يزعمون أنهم مشغولون في عملية تنقية المجتمع الإسلامي وفقاً لتعاليمهم، وأن تسمية سلفي لها وجاهة بين المسلمين، لأن التسمية تدل على أبكر نسخة من الإسلام، وهي لذلك نسخة أصلية، من الإسلام ـ وهي إسلام «السلف الصالح»، وهو ما يفهم عموماً أنه يشير إلى الأجيال الثلاثة الأولى من أجيال المسلمين. وهناك، في أوساط السنة رأي يتمسكون به تمسكاً قوياً، وهو أن القرب الزمني من الرسول محمد صلى الله عليه وسلم مرتبط بأصدق صورة من الإسلام، وهذا الرأي موجز في الحديث الشريف الذي كثيراً ما يستشهد به عن خير القرون من المسلمين وهي الثلاثة الأولى

(*) أود أن أشكر آرون زايسو، وسعود السرحان وإنغ سينغ هو على مساعداتهم لي في هذه المقالة. وأقر طبعاً، بأن جميع الأخطاء هي أخطائي.

(١) على سبيل المثال، أوليفييه روي، الإسلام المعولم: البحث عن أمة جديدة، لندن: هيرست أند كمباني، ٢٠٠٢، لم يقدم تعريفاً للمصطلح.

ويمكن أن نجده في صحيح البخاري: «خير أمتي قرني ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم». ومعروف أيضاً أن السلفيين يزعمون أنهم أعضاء في الطائفة المنصورة الوحيدة التي سوف تنجو في الآخرة (الطائفة المنصورة والفرقة الناجية)، ومرة أخرى يستندون بأنفسهم إلى حديث مشهور. ولكن بعد هذه الحقائق سيكون مفيداً أن نعرف لماذا صار مصطلح سلفي، وهو المصطلح الذي كان يشير في أواخر القرن التاسع عشر إلى علماء مسلمين مصلحين تحديثيين ذوي ميل عقلي، يتماهى مع الوهابيين الذين تعتبر بالنسبة إليهم المناقشات المستندة إلى العقل لعنة. ما الفرق، إن وجد، بين سلفي ووهابي؟ كم عمر مصطلح سلفي بوصفه تحديداً لجماعة مخصوصة أو لحركة مخصوصة بين المسلمين؟

الكثير من الأدبيات الثانوية المكتوبة عن السلفية تركز كلياً في النواحي السياسة من الجماعات المختلفة من الحركة ـ وفي الجماعات المتخالفة، وبفعلها هذا تفقد، بل تطرُد، ركائزها المنسوبة إلى الفكر، والمنسوبة إلى الإلهيات، والمنسوبة إلى الشريعة[٢]. ويريد منا بعض الكتّاب أن نعتقد أن السلفيين لا يختلفون كثيراً عن الفاشيست، وأن السلفية أيديولوجية شمولية[٣]. ونظراً إلى أن السلفيين المعاصرين منقسمون على أنفسهم في قضايا السياسة ـ إلى السلفيين الجهاديين من أحد طرفي الطيف وإلى السلفيين المذعنين (مثل الجاميين والمدخليين) من الطرف الآخر من الطيف ـ نظراً إلى ذلك، يعتبر مصطلح سلفي في الأغلب مصطلحاً ذا قيمة تحليلية ضئيلة أو يعتبر بلا أي قيمة تحليلية. ولكن مثل هذه المناقشة، تخطئ الهدف لأنها مناقشة تحديدية، بلا داع في تصورها للسياسة، ولأن السلفيين يمثلون حركة اجتماعية ودينية تمتلك نشاطاتها آثاراً سياسية طويلة الأمد لا تكون واضحة للنظرة الأولى.

معظم السلفيين ليسوا فاعلين سياسيين بالمعنى الدقيق أو الرسمي

(٢) كريستوفر ام. بلانشارد، «التقاليد الإسلامية من الوهابية إلى السلفية». خدمة البحث في مجلس الشيوخ، آر اس ٢١٦٩٥، ٢٥ كانون الثاني/ يناير ٢٠٠٦، كوينان ويكتوروفيتش، «تشريح الحركة السلفية»، دراسات في الصراع والإرهاب، ج ٢٩، رقم ٣ (نيسان/ أبريل ـ أيار/ مايو ٢٠٠٦)، ص ٢٠٧ ـ ٢٣٩.

(٣) انظر: بول بيرمان، الإرهاب والليبرالية، نيويورك: دبليو. دبليو. نورتون، ٢٠٣.

للسياسة، وهو المعنى الذي أقصد فيه أنهم غير مصممين، على وجه الحصر، على الاستيلاء على الدولة وعلى روافعها من السلطة إما من طريق الوسائل غير العنيفة، أو من طريق العمل المباشر. وهم أيضاً يتجنبون المنظمات السياسية الرسمية ومعظم أشكال المنظمات المدنية (مثل الأحزاب السياسية، والنوادي، والجمعيات). السلفيون هم أولاً وقبل كل شيء متدينون ومصلحون اجتماعيون مشغولون في إنشاء وإعادة إنتاج أشكال معينة من السلطة والهوية، شخصياً ومجتمعياً معاً. والسلفيون، في الحقيقة، عازمون على إنشاء ذاتية إسلامية مميزة، ذاتية لها مضامين اجتماعية وسياسية عميقة.

ومن المهم أن نفهم السلفيين بوصفهم يكوّنون جماعة تحدد مشروعها الإصلاحي أولاً وقبل كل شيء من طريق عقائدها الإيمانية (أي، علم التوحيد «الثيولوجيا»). وتعتبر مهمة أيضاً، بالنسبة إلى تعريف السلفيين لأنفسهم، تعاليم تشريعية معينة، مع أنها ثانوية، إضافة إلى أشكال من المخالطة الاجتماعية ومن السياسة. وأنا آمل أن أبين في هذه الدراسة أن السلفية مصطلح مفيد من الناحية الاستكشافية لأنه علامة على شكل مميز من الانشغال بالعالم، وهو مصطلح قابل للتحديد على هذا النحو للعديد من المسلمين. فالسلفي قابل للتميز عن الآخرين مباشرة من خلال لباس مميز، وعادات اجتماعية ودينية مميزة، وأوضاع مميزة للصلاة، ومحتوى وشكل مميز في كلامه، وأهمية اللغة العربية التي لا يمكن المبالغة فيها أكثر مما يفعل أعضاء هذه الحركة لأنهم يشددون على دراسة نصوص الوحي، وعلى الإحالة الدائمة إليها، وهي القرآن الكريم والحديث الشريف. وبسبب هذا التشديد، فعلى العرب ـ والذين يتمتعون بطلاقة قومية في اللغة العربية التقليدية ـ أن يهيمنوا وأن يستمروا في الهيمنة على هذه الحركة، وسوف يستمر غير العرب في استثمار جهد وطاقة عظيمين في تعلم هذه اللغة الصعبة، وأن يفتخروا بإتقانها[٤].

---

(٤) هذه النقطة بشأن اللغة العربية بالنسبة إلى السلفيين لا يمكن التوكيد عليها بشكل أكبر مما هي عليه بالنسبة إلى السلفيين. وقد قابلت سلفيين في الهند وفي غيرها خارج العالم العربي، كانت القدرة على التحدث بطلاقة باللغة العربية التقليدية علامة كبيرة تدل على كون المتحدث سلفياً حقيقياً. فالاتباع على خطى «السلف الصالح» هو لذلك ليس اتباعاً يدور حول الالتزام بتعاليمهم =

لقد صارت تعاليم السلفية وأفكارها منتشرة في العقود الحديثة بحيث إن الكثيرين من المسلمين المعاصرين ـ حتى الأفراد منهم الذين لا يتماهون رسمياً بكونهم من السلفيين ـ منجذبون إلى نواح معينة من السلفية، وأعني توكيدها حصراً على الأشكال النصية من الحجة، وتوحيدها (ثيولوجيتها) الذي يهاجم اختيارية الأشعري، ونسختها الخالصة من فضل الكلام، من التأويل الشرعي ودعوتها إلى إصلاح الاعتقاد والممارسة الإسلاميين بالعودة، من بين أشياء أخرى، إلى نموذج النبي محمد صلى الله عليه وسلم ونموذج صحابته[٥]. وبسبب التزامهم بشكل معين من التفسير النصي، شكلٍ يشدِّد على الربط المباشر مع نصوص الوحي؛ فالسلفيون يعانون من تراتبية ضحلة ومحددة من المراجع العلمية. ومعظم السلفيين ـ إن لم يكونوا كلهم ـ مختلفون عن المسلمين التقليديين، قبل المعاصرين في أنهم لا يوافقون على تقليد علمي متطور متراكم من التفسير الديني، الذي يقوم فيما عدا ذلك بتقييد وتنظيم مخرجات الآراء بطريقة صارمة. وبحسب ما تقدم، يكون من اللافت للنظر مدى السهولة النسبية في أن يصير المرء شخصاً حجة بين السلفيين. وفي الحقيقة، فالسلفيون، بوصفهم جماعة تفسيرية، هم، على النقيض من تقاليد التعليم عند المسلمين الآخرين، منفتحون نسبياً، بل ديمقراطيون.

وستلقي هذه المقالة الضوء على ما هي السلفية؟ ومن هم السلفيون؟ وستحاول المقالة أيضاً أن تشرح لماذا يجد بعض المسلمين أفكار هذه

= الدينية والشرعية فقط، ولكنه يدور أيضاً حول كون السلفي مثل السلف الصالح في طريقة حية يومية. والخيال السلفي يعيد بناء العادات ذات الصلة بالملابس وخياطتها، والعادات اللغوية، والثقافية، والأخلاقية ويصر السلفيون على أن يكونوا مثلهم تماماً. بل إن بعض السلفيين يحاجج بأن من الواجب من الناحية المثالية على جميع المسلمين أن يتكلموا العربية بصفتها اللغة الأم لهم.
وهذا عمل فذ ليس من اليسير إنجازه ويعتبر تحقيقه علامة تميز ومكانة عالية بين أعضاء الحركة.

(٥) في موضوع الاختيار يحاجج الأشاعرة في أنه لا يوجد عدل أو حكمة غير التي يشاء الله تعالى لها أن تكون ـ وبالنسبة إليهم فليس هناك مقياس للأخلاق إلا الوحي. والسلفيون، على النقيض من ذلك، يحاججون في أنه يوجد معيار للصواب والخطأ مستقل عن الوحي، وأن كل أفعال الله تعالى تدل على العدل الكامل، حتى برغم أننا قد لا نعرف كيف تكون عادلة. وبقدر تمسك السلفيين بهذا الرأي يكون أكثر شبهاً بالمعتزلة والمعتزلة جماعة طعن عليهم السلفيون في غير هذا الرأي، أكثر مما طعنوا على الأشاعرة.

الحركة جذابة؟ وفي هذا الشأن، سوف أحاجج في أن الانجذاب إلى السلفية يكمن في شكل السلطة التي تروج لها، وتعيد إنتاجها، إضافة إلى علم التأويل الذي تنادي به. ليست صفات السلفية التي تسمى «نزع الإقليمية» و«الأصولية» ولا حال الحياة الحديثة «المعولمة»، هي التي تجعل السلفية على وجه الخصوص جذابة. بل بالأحرى، إن ادعاءات السلفية اليقين الديني هي ما يفسر الكثير من جاذبيتها، وقدرة السلفية، التي لا تنتهي على ما يبدو، على الاستشهاد بالنص من القرآن الكريم لدعم هذه الادعاءات. والحوار السلفي النموذجي هو أن السلفيين، بخلاف المسلمين الآخرين، يعتمدون، على سبيل الحصر، على نصوص سليمة مقتبسة من الوحي لتكون هي الأساس لآرائهم، وهم يقدمون الآيات الكريمة ذات العلاقة أو الأحاديث الشريفة ذات العلاقة في كل مرة يصدرون فيها حكماً أو رأياً. وفي مساندة هذا يشار إلى الزعم أن هذه النصوص، وعلى وجه الخصوص الأحاديث الشريفه، هي ذات حجية من دون شروط حين يصل الأمر إلى الإسهاب في التعاليم والآراء، وهو رأي يجري النقاش حوله على نحو حاد بل رفضته بعض المذاهب الأخرى من التوحيد (ثيولوجيا) الإسلامي والشريعة الإسلامية. إن ادعاءات يقين أكبر لشريعة الله تعالى من طريق منهجية النص التشعبي الحاسوبي (الهايبرتكست) هي العلامة التجارية للسلفيين. والأمر المضمر في هذا الزعم هو أن إنكار الآراء السلفية يعني إنكار القيمة البرهانية لنصوص الوحي، وخصوصاً الأحاديث الشريفة الشرعية، وهو موقف يمثل منحدراً سريعاً زلقا يوصل إلى الاستبعاد من مجتمع المؤمنين وإلى التكفير.

بعض العلماء، من أمثال أوليفييه روي، حاججوا في أن شعبية السلفية تكمن في الحال المعاصر للمسلمين المنزوع الإقليمية والمعولم. ولكن يبقى السؤال مع ذلك بخصوص لماذا تبقى السلفية متجذرة تجذراً جيداً إلى هذا الحد في بلاد من مثل المملكة العربية السعودية، واليمن، بل في أجزاء من الهند ونيبال من بين أماكن أخرى، لا يعاني فيها السكان المحليون من إحساس كونهم منزوعي الإقليمية. وسؤال آخر متصل بذلك وهو: ما الذي يفسر الوجود الفعال للسلفيين طوال العديد من القرون قبل عصرنا الخاص المعولم؟ الكثير من الدراسات عن هذه الحركة يعطي المعنى الذي يفيد أن

السلفية تجلٍّ حديث بشكل نقي، منذ أواخر القرن التاسع عشر، وهذه الدراسات بفعلها ذلك تكشف عن جهل لا يستهان به بالتاريخ الديني الإسلامي. وأنا آمل أن أقدم هنا بعض المعنى للتاريخ قبل الحديث لهذه الحركة وأبين أن أصولها تكمن في الحوارات التوحيدية (الثيولوجية) والشرعية التي سبقت عصرنا الحديث. وزيادة على ما تقدم، فالسلفية ليست فقط شكلاً من «الأصولية» السائدة اليوم، وهي على هذا النحو واحدة فقط من عدد من الحركات الدينية الإسلامية البديلة التي يستطيع المسلمون أن يختاروا الالتزام بها. وعلى سبيل المثال، فالحركات الأخرى القوية عقدياً أو الاتجاهات هي: حزب التحرير، والإخوان المسلمون، وجماعة التبليغ، وإخوانيات صوفية معينة، والحنفية الحازمة، والديوبانديون، والباريليوي، وإلى آخره. ما الذي يجعل المسلم يختار السلفية مفضلاً لها على هذه البدائل؟ والجواب، بالإضافة إلى المسألة التي سبقت الإشارة إليها عن اليقين الديني، يمكن العثور عليه في ترويج السلفية لهوية إسلامية معينة، وهي مُشْرَبَة بادعاء الأصالة الصحيحة. وهذا يشمل خطاباً مفعماً بالقوة وهو خطاب موجه إلى إصلاح المسلمين الآخرين غير السلفيين، ويعادل أن يكون رؤية للعالم فاعلة يرى فيها المرء نفسه نقياً ويرى الآخرين بحاجة إلى التنقية في الاعتقاد والممارسة معاً. وهناك في هذه الحركة ما قد سماه بعضهم بالإشارة إلى سياقات أخرى، «عداء آخرين» للمسلمين غير السلفيين. وأخيراً، فكثيراً ما سبق أن شُدِّد على أن تمويل المملكة العربية السعودية هذه الحركة والترويج لها يفسر انتشار السلفية ويفسر الجاذبية الواسعة لها[٦]. هذه حجة مفرطة جداً بالتبسيط، وذلك لأن السلفيين كانوا قد وجدوا قبل إنشاء المملكة العربية السعودية، والعديدون ليسوا متسلمين للمال السعودي. وزيادة على تقدم، سبق لغير السلفيين أن تلقوا هذا النوع من الرعاية السعودية، من مثل معهد ندوة العلماء في لكنو، في الهند، من دون الالتزام بتعاليم هذه الحركة، وكما فعل الديوبانديون في باكستان وأفغانستان. وفي الحقيقة، إن عدداً جيداً من السلفيين معادٍ لحكومة المملكة العربية السعودية وسياساتها إلى درجة تجريدها من كل الشرعية، بل إن بعضهم يشجب

---

(٦) الكتاب التقليدي من هذا النوع هو: دوري غولد، مملكة الكراهية: كيف تدعم المملكة العربية السعودية الإرهاب العولمي الجديد، واشنطن: ريجنري بيلشنغ، ٢٠٠٣.

استمرار ما يسمى القيم القبلية في المجتمع السعودي وسياساته. وفي هذا الشأن، يكون أقصى ما يمكن أن يزعم هو أن رعاية المملكة العربية السعودية للسلفية قد ساعدت على نشر أفكار الحركة، في جزء جيد من طريق نشاطات النشر السلفي، ولكن هذه المساعدة لا هي ضرورية ولا هي كافية لتفسير حضور السلفية وترسخها في الحياة حول العالم(٧).

أهمية العلم الإلهي (ثيولوجيا): التوحيد، ثم التوحيد، ثم المزيد من التوحيد

كلمة سلفي بصفتها اسم علم وصفة هي كلمة من العصر قبل الحديث، وهي ليست لفظة جديدة من أواخر القرن التاسع عشر، وهي تشير إلى مجموعة ثيولوجية متميزة تعرف بأنها أهل الحديث(٨). فنحن نجد هذه اللفظة، على سبيل المثال، في عدد من أعمال ابن تيمية (توفي في العام ١٣٢٨م) كما نجدها أيضاً في أعمال مؤلفين آخرين من العصر قبل الحديث (ومثال على ذلك: السمعاني، وابن القيم، والذهبي)(٩). ويكتب ابن تيمية في فتاواه الكبرى ما يلي:

بالنسبة إلى السلفية فهي كما قرر [حمد بن محمد] الخطابي وأبو بكر الخطيب [البغدادي] وآخرون: طريقة السلف هي أن يفسروا حرفياً آيات القرآن والأحاديث المتصلة بالصفات الإلهية (إجراء آيات الصفات وأحاديث

---

(٧) يمكن المرء أن ينازع في هذا، فعلى سبيل المثال، الاستخدام الواسع النطاق وتبني تفسير ابن كثير للقرآن الكريم، تفسير القرآن العظيم، له علاقة مع ترويج المملكة العربية السعودية لهذا النص بأسعار معانة. ومن المؤكد، أن هذا أيضاً صحيح بالنسبة إلى أعمال ابن تيمية، وابن القيم وأحدث من ذلك الإمام محمد الشوكاني.

(٨) أحمد بن حنبل رحمه الله (المتوفى في ٨٥٥م)، وهو الاسم الذي ينسب إليه المذهب الفقهي الحنبلي والذي يرتبط اسمه أيضاً بمذهب في العلم الإلهي، هو الذي يُزعَم أنه قد قال: «نُقِل إلينا من أكثر من واحد من أسلافنا أنهم قالوا: «القرآن هو كلام الله وغير مخلوق»، وهذا هو ما أصدق به، ولا أشتغل في العلم الإلهي النظري وأتمسك بأنه لا شيء يقال غير ما هو في كتاب الله (القرآن)، وأحاديث رسول الله أو أحاديث صحابته وأتباعه، رحمة الله عليهم. ولا يحمد الاشتغال في مناقشة العلم الإلهي في مسائل ليست موجودة هناك». ومن أجل أهل الحديث انظر: دائرة المعارف الإسلامية النسخة الثانية، اس. في. «أهل الحديث» (جيه. شاخت).

(٩) عبد الكريم السمعاني (المتوفى في عام ١١٦٦م) في مؤلَّفِه كتاب الأنساب يكتب «السلفي... صفة تنسب إلى الأسلاف وتبنِّي عقديتهم». (ج ٤، ص ١٠٤).

الصفات على ظاهرها)، من دون الإشارة إلى الكيفية ومن دون أن ينسب إليه صفات التشبيه (مع نفي الكيفية والتشبيه). وبهذا فليس على المرء أن يقرر أن معنى «اليد» هو القدرة أو أن «السمع» هو المعرفة[١٠].

هذا التعريف ليس ببساطة حول النواحي المادية من الله، بل إنه، وهي ناحية أهم، حول كيفية الاقتراب من نصوص الوحي ومن هو الذي يجب أن يعتبر المؤمن الحقيقي في الإسلام[١١]. ولذلك قد يصل إنكار صفة من صفات الله أو تفسير هذه الصفة على سبيل المجاز، إلى الكفر. وعلى نحو مشابه، قد تؤهل نسبة أي صفة من صفات هي لله وحده إلى أحد غير الله، من صدّيق أو نبي، قد تؤهل الشخصَ الذي ينسبها ليكون كافراً.

تأييد ثيولوجيا السلفيين هذه هو ادعاءات مؤكدة تشتمل، من بين أمور أخرى، على:

١) العودة إلى المعتقدات الأصلية والممارسات الأصيلة «للأجيال» الثلاثة الأولى من المسلمين، أي «السلف الصالح»، وهي المدة التي يفهم أنها بدأت مع الوحي إلى النبي محمد عليه الصلاة والسلام (تقريباً في العام ٦١٠م) وانتهت حوالى زمان وفاة أحمد بن حنبل (٨٥٥م)[١٢].

٢) التشديد على فهم معين للتوحيد (وحدانية الله تعالى)، الذي يقسمه السلفيون إلى ثلاثة أنواع على الأقل من الاعتقاد والعمل: توحيد الربوبية (رب واحد)، وتوحيد الألوهية (إله واحد)، وتوحيد الأسماء والصفات (رب له أسماء وصفات)[١٣].

---

(١٠) تقي الدين بن تيمية، الفتاوى الكبرى، القاهرة: دار كتب الحديث، ١٩٦٦، ج ٥، ص ١٥٢.

(١١) اللفظ الذي يستخدمه السلفيون لتفسير مثل هذه النصوص الإشكالية من القرآن الكريم هو إمرار أو تمرير، وهذا يعني حرفياً السماح لهم بالمرور عن النصوص من دون الاشتغال في التفسير من أي نوع من مثل الاستعارة أو القصة المجازية على سبيل المثال.

(١٢) يجب أن تفهم لفظة «جيل» بكونها أطول من مجرد عشرين عاماً، فهي تعني شيئاً ما يساوي تقريباً ثمانين عاماً. فالأجيال الثلاثة القدوة، بالنسبة إلى الحنابلة على الأقل، تتكون من مدة تصل إلى نحو مائتين وخمسين عاماً، وعلى هذا النحو فالفترات المتراكبة بين الأجيال ليست مهمة.

(١٣) يقصد السلفيون بتوحيد الربوبية أن الله له قدرات معينة تصنفه رب الخلق، ونسبة أي من هذه القدرات إلى أحد غير الله تشكل كفراً. وتنطوي وحدة الألوهية على أن كل أشكال العبادة يجب أن توجه حصرياً إلى الله لا إلى أحد سواه، وعبادة أحد غير الله تشكل كفراً. وأخيراً تتضمن =

٣) التحقق من أن الكفر يحارَب، وخصوصاً كل أشكال إشراك المخلوقات من البشر أو الأشياء الأخرى مع الله تعالى وهو (الشرك).

٤) الزعم أن المصادر الصحيحة الوحيدة التي هي حجة هي القرآن وسنة النبي محمد صلى الله عليه وسلم، (وهذا المصدر الأخير يساوَى بمجموعات الحديث السنية التشريعية، وإجماع أصحاب رسول الله.

٥) تخليص المسلمين من البدع التي تستحق الشجب (بدع، مفردها بدعة) في الاعتقاد وفي الممارسة التي تبنوها عن علم منهم أو من غير علم.

٦) المنازعة في أن التفسير التأويلي الصارم للقرآن الكريم والسنة المطهرة كافٍ ليهدي المسلمين لكل الأوقات وعبر كل النوازل الطارئة، وأن هذه المصادر واضحة[١٤].

وتركز كتابات ابن تيمية، على نحو شديد وشامل، في مسائل العلم الإلهي، ويجب أن تفهم أعماله الكاملة بوصفها جهداً ضخماً لتنقية العقيدة الإسلامية مما يعتبره ابن تيمية تراكماً للبدع ولتفنيد هذه البدع بطريقة منهجية. كان عالماً دينياً بارعاً في الإلهيات اشتبك مع الجماعات الأخرى في الجدل والحوار في جهد ليدافع عن نسخته من التزام الصواب،

= وحدة الأسماء والصفات الاعتقاد بوصف الله كما هو معروض في نصوص الوحي من دون السؤال عن التفسير المتعلق بالكيفية أو بالمجاز. ويبدو أن لفظَي توحيد الربوبية وتوحيد الألوهية قد صيغا في زمن ابن تيمية. وكان توحيد الألوهية مفهوماً مفيداً لتطبيق آراء السلفية لأنه متصل أكبر اتصال بأفعال العبادة ولذلك مع المسائل التي تتعلق بالممارسة الفعلية.

(١٤) الاعتقاد السلفي بأن النصوص الأدلّة التي يستدل بها من الوحي واضحة للعثور عليها وسهلة على الفهم، هو اعتقاد يسخَرُ منه على نحو كبير، معارضوهم. وواحد من هؤلاء، وهو العالم السعودي حسن المالكي، روى لي قصة سلفي كان مغرماً جداً بتقانة الحاسوب وإمكانياتها في البحوث السهلة عن المصادر النصية الإسلامية لدرجة أنه كان في الغالب يطلب من ابنه البالغ تسعة أعوام من عمره أن يبحث في قواعد البيانات هذه عن «الدليل» لمسألة معينة كان السلفي يحقق فيها. ففي الوقت الذي يعتبر فيه هذا السرد على الأرجح مبالغة، فهو مع ذلك، يشدد على الحقيقة التي تبين أن الحاسوب، وبرامج المواد الإسلامية التي تم تطويرها للحاسوب، يبدو أنها قد حابت محاباة شديدة طريقة السلفي في تفسير النصوص والاستشهاد بها. فالشريعة موجودة حرفياً عند بنان الشخص ولذلك ما الحاجة هناك للانشغال في مهمة طويلة وشاقة من الدراسة طوال أعوام على أيدي معلمين مختلفين وهم في الغالب في أماكن بعيدة؟

وبكلمات أخرى السلفية. ويرى أتباع ابن تيمية، حتى اليوم، أن أعماله المكتوبة تكوّن الكلمة الفصل في المناظرات المتصلة بالإلهيات التي ثارت في الإسلام التقليدي، وأن أعماله ختمت على قَدَر خصوم السلفيين، من مثل الأشاعرة، والجهمية، والمرجئة، والشيعة والفلاسفة من بين آخرين. وبسبب هذا لم يبق الكثيرون من السلفيين المعاصرين يرون ضرورياً أن ينشغلوا مع مسلمين آخرين في حوار تفصيلي يتصل بالإلهيات، بعد أن تم كسب هذا الحوار من طرف ابن تيمية[١٥]. وبدلاً من ذلك، يتابع السلفيون اليوم الجهد لتطهير التراث السني من الآثار والتأثيرات غير السلفية، بالإضافة إلى تكرار المناقشات التي خاضها ابن تيمية، في شكل مختصر[١٦]. ويبقى السلفيون يقظين بالنسبة إلى عودة ظهور هذه البدع المغوية دائماً في تجسيداتها الحديثة.

يعتقد السلفيون أن الإيمان الحقيقي في الإسلام مكون من الإيمان الباطن والعمل الظاهر معاً، وأن هذا الإيمان يمكن أن يزيد مثلما يمكن أن ينقص، متوقفاً في ذلك على كلا المتغيرين. ويتهم السلفيون المرجئةَ بقَصْر الإيمان على الإيمان الداخلي فقط، ومن هذه الناحية يكون المرجئة متسامحين بأفعال آثمة من المعصية، من مثل عدم تأدية الصلوات الخمس المفروضة كل يوم. على هذا الأساس عما يكوّن الإيمان، يكون السلفيون مستعدين للانشغال في تكفير المسلمين الذين لا يؤدون الأعمال المفروضة المطلوبة من الإيمان[١٧]. وهذا المفهوم الأكثر فاعلية عن الإيمان قاد بعض السلفيين إلى الانشغال في النقد السياسي، بل الانشغال في اللعن

---

(١٥) انظر: على سبيل المثال مفرح بن سليمان القوسي، الموقف المؤثر من المنهاج السلفي في البلاد العربية، الرياض: دار الفضيلة، ٢٠٠٢، وصالح بن فوزان الفوزان، الإرشاد إلى صحيح الاعتقاد والرد على أهل الشرك والإلحاد، القاهرة: مكتبة ابن تيمية، ١٩٩٠.

(١٦) حتى مجموعات السنة التقليدية من الحديث الشريف قد تفحّصها السلفيون الذين نازعوا في أن هذه المجموعات تحتاج إلى تطهير من الأحاديث الضعيفة وغير الصحيحة. انظر: قمر الدين أمين، «ناصر الدين الألباني في صحيح مسلم: دراسة نقدية لطريقته»، في الشريعة الإسلامية والمجتمع، ج ١١، رقم ٢ (٢٠٠٤)، ص ١٤٩ ـ ١٧٦.

(١٧) على النقيض من الموقف السلفي، كان الرأي السائد بين السنة هو أن الذين يرفضون عن معرفة وعلانية طبيعة هذه الفروض الدينية (مثل الصلاة) هم فقط الذين يمكن تكفيرهم. وعدم تأديتهم لهذه الفروض في ذاتها وبحد ذاتها لا يشكل أرضية للتكفير.

لأي نظام مسلم عيّن نفسه ولا يحكم بالشريعة الإسلامية، ثم لا يطبق هذه الشريعة. والذين يشرعون مثل هذه الأنظمة أو يتسامحون معها يُنعتون بالمرجئة[١٨].

والأشاعرة والماتريدية المعاصرون يشتكون من كونهم يهاجَمون من السلفيين لاشتغالهم بالتفسير بالمجاز والكناية للنصوص المتعلقة بصفات الله تعالى[١٩]، وهم يتهمون السلفيين بأنهم خوارج آخر الزمان، الذين هم مبتدعة غير متسامحين، ومتطرفون ويسعون إلى زرع بذور الانشقاق والانقسام (الفتنة) في صفوف المسلمين عن طريق الاشتغال في الممارسة البغيضة للعن إخوانهم المسلمين أو تكفيرهم. وبعض هؤلاء الخصوم يذهبون أيضاً إلى إدانة السلفية لقولهم بالتجسيم، ويحتفظ هؤلاء الخصوم للسلفيين بألفاظ معينة لذمهم من مثل تسميتهم بالحشوية[٢٠].

والسلفيون يطعنون أيضاً باستمرار ضد الشيعة الذين يعتبرونهم من الكفار. ويهاجم السلفيون أيضاً الصوفية والصوفيين وكل الذين يزورون القبور وينخرطون في الممارسات الشعائرية التي تعتبر مخالفة لعقيدة الإسلام، من مثل الاحتفال بمولد النبي محمد صلى الله عليه وسلم فيما يعرف بالمولد، ويسعون إلى جعل هذا الموت وسيلة إلى الله (وتوسل)، أو وسيلة لطلب المساعدة (الاستغاثة) أو موضوع توسط مع الله (التشفع)[٢١].

(١٨) وتعتبر كتابات العالم السعودي سفر الحوالي المكان التقليدي المعياري لهذا الموقف السلفي الحديث.

(١٩) انظر: على سبيل المثال جبريل فؤاد حداد، الألباني وأصدقاؤه: دليل مختصر عن الحركة السلفية لا تاريخ للنشر، منشورات الأقصى، ٢٠٠٤. يستحق الذكر عدد من الكتاب المناوئين للسلفية وأبرزهم: محمد زاهد الكوثري، ومحمد سعيد رمضان البوطي، وحسن علي السقاف. وأهم عمل للبوطي ضد السلفيين هو السلفية مرحلة زمنية لا مذهب إسلامي، دمشق، دار الفكر، ١٩٨٨.

(٢٠) الحشوية بالمعنى الحرفي للكلمة هم الذين يحشون الأشياء مثل (الوسائد أو هوامش النصوص)، وهي لفظة للازدراء استخدمت ضد أهل الحديث والسلفيين من قبل أعدائهم لتضمر عنهم أنهم مجسّمة وأغبياء ومضلّلون في الأساس. الراحل سيد مجد الدين المؤيدي، وهو واحد من أبرز علماء الزيدية من جيله، أشار إلى السلفيين بهذه الطريقة في أثناء مقابلة أجريتها معه في العام ١٩٩٤.

(٢١) في موضوع الهجمات على المولد، انظر: ماريون هولمز كاتز، مولد النبي محمد صلى الله عليه وسلم: تقوى العبادة في الإسلام السني، نيويورك: روتليدج، ٢٠٠٧.

ويشير السلفيون إلى مثل هؤلاء الناس بأنهم القبوريون (عبيد القبور)، في حين أنهم ينعتون الشيعة باسم الرافضة، أي «الرافضون» لخلفاء الإسلام الثلاثة الأولين. والشيعة بدورهم، يشيرون إلى السلفية باسم الناصبة، أي «الأعداء المكروهون» الذين يناصبون عليَّ بن أبي طالب وآل محمد (أهل البيت) العداءَ. والإهانات كثيرة، وهذه موجودة في جذورها في المعتقدات المتصلة بالإلهيات التي لا يعتبر أي خلاف فيها في الرأي مسموحاً. ويمكن للمرء أن يتصور الجهد الذي ينشغل به السلفيون ليكونوا واحداً من الدفاعات المستمرة عن الحدود: تحديد مجتمع المؤمنين الأنقياء، مقابل أولئك الذين هم خارجه، وهم بطريقة أو بطرق أخرى فاسدون وعلى خطأ من النواحي المتصلة بالإلهيات.

التركيز في الخلافات المتصلة بالإلهيات، في مقابل الخلافات المتصلة بالشريعة، مهم لأن الإلهيات في الإسلام لا تقبل التسامح لتعددية من المعتقدات، الصحيحة بشكل متساو، ولكنها مختلفة على نحو واضح، المعتقدات ـ رأي واحد فقط هو الصحيح، وعلى هذا الأساس يصير ممكناً استبعاد وتكفير الملتزمين بالآراء الأخرى. وأما الموضوع الشرعي فيعمل على نحو مختلف وذلك في أن الاختلافات في الرأي في معظم القضايا محمولة على التسامح لأن نصوص الدليل التي تستند إليها هذه القضايا هي نصوص ذات صفة احتمالية (ظنية)(*)، ولذلك فمن غير المستيقن أن أي رأي مفترض يتطابق بالضبط مع إرادة الله. وهذا هو السبب الذي يجعل ادعاءات الإلهيات تتفوق على الأنواع الأخرى للمناقشة ـ إنها مُوقِفَة فعالة للمحادثة. وهذا أيضاً هو السبب الذي من أجله يتصور المسلمون الآخرون السلفيين غير متسامحين. وهذا في الغالب يأخذ شكل تمييز السلفيين لأنفسهم وتعريف أنفسهم في معارضة لكفر الآخرين، وهو شكل سلبي في تعريف الذات: «نحن المسلمون الحقيقيون، ولسنا مثل الآخرين المضلّلين وأهل البدعة، من أمثال الأشاعرة، والصوفية والخوارج، الذين يعتقدون كذا وكيت من البدع». وهذا الشكل من تعريف الذات يمثل تقليداً قديماً

(*) لا يمكن قبول وصف النصوص كلها بأنها ظنية، سواء من حيث ثبوت النصوص أو دلالتها. فالنصوص تكون قطعية الثبوت وقطعية الدلالة، وقطعية الثبوت وظنية الدلالة، وقد تكون ظنية الثبوت وظنية الدلالة، وليس في القرآن الكريم من هذه الأخيرة شيء. (المترجم).

جداً في الإسلام، وضحه توضيحاً لطيفاً رضوان السيد في دراسته عن مفهوم «الجماعة» ومضامينها السياسية[٢٢].

أهمية الشريعة: أن تكون مجتهداً أو ألا تكون

وملمح آخر مهم لتعريف السلفيين لذاتهم يكمن في مدخل الحركة إلى الشريعة، وبشكل مخصوص الموقف الذي يتبناه السلفيون بالنسبة إلى المذاهب الأربعة السنية المستقرة. وهنا ينقسم السلفيون على أنفسهم، وذلك بخلاف وحدتهم على المسائل التي تدور حول ما يكوّن علم الإلهيات الحق. ويتعلق الخلاف الرئيس بالدرجة التي يتبعون فيها، أو يرفضون فيها، تعاليم واحد من المذاهب الصحيحة، أو، إذا صغناها بشكل مختلف، مدى الأهمية التي يرون فيها الاجتهاد (التفكير المستقل) في المسائل الشرعية. فالوهابيون، على سبيل المثال، يميلون إلى أن يكونوا أتباعاً للمذهب الحنبلي، في حين أن السلفيين الآخرين يرفضون التقليد لأي مذهب رفضاً كاملاً، مفضلين بدلاً من ذلك أن يتفاعلوا مباشرة مع مصادر الوحي (العمل بالدليل) في كل مرة يريدون الحصول فيها على حكم أو رأي إسلامي. وعلى هذا النحو، فالتمايز الرئيس الذي يتصل بالتعريف، بين الوهابيين التقليديين وبين السلفيين الميالين للاجتهاد، هو تمايز له علاقة بالتزام الجماعة السابقة، من الوهابيين، بآراء المذهب الشرعي الحنبلي، وله علاقة بالمدى الذي لا يكون فيه الاجتهاد مشدَّداً عليه في صوغ الآراء الشرعية، ومحمد ناصر الدين الألباني (المتوفى في العام ١٩٩٩)، وهو حجة كبير في الحركة السلفية الحديثة، ينتقد محمد بن عبد الوهاب (المتوفى في العام ١٧٩٢)، مؤسس الحركة الوهابية، في هذه النقطة خاصة، بالرغم من أنه يثني عليه لنشره النسخة الصحيحة من التوحيد ولتخليص الناس في نجد والحجاز من البدع البغيضة التي كانوا قد تبنوها. الألباني محق لأن محمد بن عبد الوهاب في أعماله الرئيسة، كتاب التوحيد، وكشف الشبهات، لم يكتب أي إشارة إلى أهمية الاجتهاد. وبدلاً من ذلك، يجعل محتوى هذه الأعمال كله من الإلهيات ويكوّن نقداً

(٢٢) رضوان السيد، الجماعة والمجتمع والدولة، بيروت: دار الكتاب العربي، ص ٢٣١ - ٢٦٨.

شاملاً لأولئك المنحرفين عن الفهم السلفي للتوحيد، إضافة إلى وضع الأرضية التي يمكن أن يتم عليها إخراج هؤلاء المنحرفين من الملة بتكفيرهم. وزيادة على ما تقدم، ففي مقالة مشهورة بعنوان «فصل الخطاب»، قدم سليمان بن عبد الوهاب، شقيق محمد بن الوهاب ومعارض له، قدم نقداً تفصيلياً لتعاليم الإلهيات الوهابية وهو ينتقد شقيقه محمداً على عدم فهم مبادئ الاجتهاد[٢٣].

والاضطراب الذي حدث بشأن أهمية التفكير المستقل في الفقه خارج المذهب، هو اضطراب يعود إلى الخلف إلى زمن ابن تيمية على الأقل. وبرغم أن ابن تيمية كان مجتهداً، فقد كان اهتمامه الرئيس هو العلم الإلهي. وفي سيرته الذاتية لابن تيمية يكتب الذهبي ما يلي:

وله باع طويل في معرفة مذاهب الصحابة والتابعين، وقل أن يتكلم في مسألة إلا ويذكر فيها المذاهب الأربعة. وقد خالف الأربعة في مسائل معروفة وصنف فيها واحتج لها بالكتاب والسنة. . . وله الآن عدة سنين لا يفتي بمذهب معين، بل بما قام عليه الدليل عنده، ولقد نصر السنة المحضة والطريقة السلفية[٢٤].

لم أستطع أن أجد ابن تيمية في كل كتاباته وهو ينازع في أن المسلم العادي لا يستطيع أن يمارس التقليد للمذاهب الأربعة، أو أن التقليد كان غير ملائم أو غير مقبول للرجل العام. والقضية كانت مختلفة بالنسبة إلى المجتهد المطلق من أمثاله هو نفسه، فمثل هذا الشخص كان يتوقع منه أن يتبع حكمه المستقل الخاص به ولا يمارس «التقليد» ـ وفي الحقيقة كان الاجتهاد في هذه الحالة يعتبر فرضاً. وعلى النقيض من موقف ابن تيمية،

---

(٢٣) ذكر العلماء الوهابيون اللاحقون فعلاً أهمية الاجتهاد وهم يشددون على أن محمد ابن عبد الوهاب كان مجتهداً، ولكن هذا ليس وصفاً صحيحاً لتعاليم المؤسس، ولكنها بالأحرى طرح لاهتمامات لاحقة على الماضي في فترة الدولة السعودية الأولى. انظر: مايكل كروفورد، «العلماء الوهابيون والقانون ١٧٤٥ ـ ١٩٣٢م»، أطروحة ماجستير فلسفة، جامعة أكسفورد، ١٩٨٠، غيدو شتانبيرغ، الدين والدولة في المملكة العربية السعودية: علماء الوهابية ١٩٠٢ ـ ١٩٥٣، فيرزبيرغ: إرغون فيرلاغ، ٢٠٠٢، ص ٣٠١ ـ ٣٤١.

(٢٤) ابن ناصر الدين الدمشقي، الرد الوافر، محرر. زهير الشاويش، بيروت، ١٣٩٣هـ، ص ٣٤. وانظر: أيضاً كاترينا بوري، «مصدر جديد للسيرة الذاتية لابن تيمية»، في نشرة مدرسة الدراسات الشرقية والإفريقية، ج ٦٧، رقم ٣ (٢٠٠٤)، ص ٣٣٣.

لم يشدد تلميذه وتابعه المخلص، ابن قيم الجوزية (المتوفى في العام ١٣٥٠م)، على أهمية الاجتهاد للعالم المؤهل لذلك فقط، بل حاجج أيضاً بأن على المسلمين العاديين أن يتحرروا من تقليد المذاهب الفقهية الأربعة[٢٥]. ويبدو أن السلفيين تبنوا الموقف المناهض للمذاهب من تعاليم ابن القيم، وهو ما يشار إليه بالعربية باللامذهبية. وهذا الموقف كان قد حمله على نحو هو أقوى ما يكون وأبلغ ما بكون العالم اليمني محمد الشوكاني (المتوفى في العام ١٨٣٤)[٢٦] من القرن الثامن عشر وعضو الحركة السلفية. والموقف الأساسي للشوكاني هو أن أي مسلم يمتلك الوصول الجاهز إلى علماء الفقه الإسلامي يجب عليه، من هذه الناحية، أن يسأل عن الدليل على الرأي، الذي حصل عليه المسلم أو المسلمة من العالم، قبل أن يقبل ذلك الرأي. وبامتلاك الدليل على الحكم، لا يكون المسلم العادي منشغلاً بالتقليد بل هو بالأحرى مشغول بممارسة يسميها السلفيون الاتباع. ومن هذه الناحية فكل واحد يكون قد تحرر من نير التقليد ويكون مخلصاً للتعاليم الحقيقية للأجيال الأولى للإسلام[٢٧].
ويسخر خصوم السلفيين من هذه المناقشة ويصرون على أن المسلم غير المتعلم هو بسبب جهله غير قادر على أن يفهم الدليل، ولذلك، فهم يسألون بتفاصح سؤالاً لا يبتغون الحصول على جواب له: ما الفائدة له إذا حصل على الدليل بسؤال العالم؟ ويضيفون إلى ذلك أيضاً أن المنهج الذي يعرضه السلفيون مثالي للغاية في أنه يفترض مسبقاً وجود المجتهدين عند

---

(٢٥) انظر: ابن القيم إعلام الموقعين، ٧ ج. الدمام: دار ابن الجوزي، ١٤٢٣/ ٢٠٠٢، ج ٢، ص ٤٧٠ ـ ٤٧٤ وج ٣، ص ٥ ـ ٣٦.

(٢٦) من أجل عرض أكثر تفصيلاً لآراء الإمام الشوكاني انظر: برنارد هيكل، الإحياء والإصلاح في الإسلام: تراث الإمام محمد الشوكاني، كيمبردج، ٢٠٠٣. ويجب ملاحظة أن علماء آخرين سبقوا الإمام الشوكاني في هذا الرأي، وأشهرهم اليمانيان محمد بن إبراهيم الوزير (المتوفى في العام ١٤٣٦)، ومحمد بن إسماعيل الأمير (المتوفى في العام ١٧٦٩) من بين آخرين.

(٢٧) يجب ملاحظة أننا لا نعثر ولا في أي مكان في هذه المناقشة السلفية التي تساق في مصلحة الاجتهاد أن هذا المفهوم مرتبط بأي طريقة مع مفاهيم العقلانية، أو التقدم، أو قابلية الإسلام للتهيؤ مع ظروف جديدة في طرق جديدة وإبداعية. مثل هذه الارتباطات مع الاجتهاد تبرز من المفكرين المسلمين المحدثين والمجددين ومن العلماء الغربيين، وعديدون منهم لا يملكون أي تدريب في الفقه الإسلامي، وهم الذين أدخلوا معنى غير مسبوق إلى هذا المبدأ الفقهي، وهو شيء لا يشارك فيه السلفيون.

كل منعطف، وهو مسار مستحيل إذا أخذ بالحسبان الصعوبة في الحصول على هذه المرتبة العالية من العالمية. وأخيراً، إن المنهج المثبت في عدد لا ينتهي من المجتهدين الأحياء يفترض أن التعليم العظيم المجسد في المذاهب الفقهية الراسخة، وهو بعد كل شيء تراث المؤسسين للمذاهب الفقهية الذين تحمل أسماءهم، يعتبر علماً لا قيمة له أو هو أسوأ حتى من حيث هو مصدر للضلال[٢٨].

ويشدد السلفيون، على نحو لا يقبل الجدل، على أن هذه المسألة ليست مسألة لا يمكن التغلب عليها لإنتاج عدد كافٍ من المجتهدين للتكيف مع حاجات كل المسلمين، وهذا الادعاء يتطابق مرة أخرى تطابقاً حسناً مع مدخلهم النصي التشعبي (هايبرتكست)، الذي يكون فيه الاستشهاد بنص دليل ذي علاقة يكوّن في الغالب حجة كافية لصحة رأي. وبالنسبة إلى قيمة المذاهب الفقهية، ينص السلفيون على أن آراء المذاهب صارت مقدسة لكونها مقبولة بشكل غير نقدي ومن دون الإشارة إلى النصوص الدليلة من الوحي. وبسبب هذا صار المذهب في الحقيقة حاجزاً بين المؤمن وبين وحي الله تعالى. وبهذا الشكل فهو يكوِّن بدعة بغيضة. ويقدم الشيخ محمد ناصر الدين الألباني، وهو تابع مخلص لآراء الإمام الشوكاني في هذه القضية، يقدم نقطة مثيرة للاهتمام، وهي أن أي مستهلك يقوم قبل شراء أي بند في السوق بتثقيف نفسه عن المنتج بأن يقوم من بين أمور أخرى بالبحث عن أفضل سعر في التسوق ويسأل الأسئلة عن النوعية. ثم يسأل الألباني سؤالاً تقريرياً إن كانت الاهتمامات الدينية أقل أهمية من منتج استهلاكي إلى درجة تجعل الناس غير قادرين على أن يعنوا أنفسهم بالسؤال حول أسلم حكم يمكن الحصول عليه. وفي جواب الألباني يكمن عدد من الأفكار المهمة لتفسير جاذبية السلفية للمؤمنين المحدثين: يمكن الحصول على المعرفة الدينية، العلم، بسهولة، وأن تصير عالماً ليس عملاً بطولياً مستحيلاً، والمسلمون موهوبون بهذا العمل، وفي الحقيقة هم ملزمون بالواجب، ليكتسبوا هذه المعرفة من أجل أنفسهم من طريق الجهد

---

(٢٨) بعض أشد الحوارات سخونة حول هذه المسألة يحدث بين الأحناف والسلفيين. والمثال الأول لهذا الحوار يمكن أن نعثر عليه في كتابات محمد زاهد الكوثري، وهو حنفي قدح في السلفيين من أجل جهلهم المركب للعديد من الأمور الإسلامية.

الفردي[٢٩]. اكتساب العلم الشرعي، المعرفة الدينية، هو عملية تعطي التمكين بشكل شخصي، وهي عملية خلاصية لكل مسلم مؤهل من الناحية الشرعية.

السلفية المتنورة: حيث فهمها العديدون خطأ

هذا التراث من ابن تيمية، واستخدامه للفظ سلفي يجب ألا يكون مندمجاً أو متشوشاً مع الأفكار السلفية المرتبطة بالعلماء المصلحين في أواخر القرن التاسع عشر جمال الدين الأفغاني (المتوفى في العام ١٨٩٧) ومحمد عبده (المتوفى في العام ١٩٠٥)، وبالأفكار المبكرة لتلميذ محمد عبده السيد محمد رشيد رضا (المتوفى في العام ١٩٣٥). فسلفية هذه المجموعة، وهي التي يشار إليها في بعض الكتابات باسم السلفية التنويرية، لم تشارك في تعاليم ابن تيمية المناوئة للعقلية والحرفية في العلم الإلهي عن طبيعة الله تعالى ووحدانيته (التوحيد)[٣٠]. وعلى النقيض من ذلك، فقد كان مذهب الأفغاني وعبده في مسائل التفسير الشرعي شبيهاً بموقف ابن القيم في أهمية الاشتقاق المستقل للأحكام الشرعية (الاجتهاد)، وأهمية العودة إلى المصادر النصية للوحي. والسلفيون المستنيرون لم يكونوا حرفيين، مع ذلك، ولم ينازعوا في أن الأحاديث الشريفة كانت ذات حجية من دون شروط مسبقة. ولذلك فهم من هذه الناحية كانوا أيضاً غير مشابهين للسلفية التقليدية في مسائل النظرية الشرعية وفي منهجية التفسير. كان مشروعهم يدور أكثر حول العثور على المصادر، بخصوص القيم الفلسفية، من أجل توليد نهضة المجتمع الإسلامي التي ستنتشله من وهدة السبات الذي كان ذلك المجتمع قد سقط فيه. كان السلفيون المستنيرون مهتمين بمجابهة الغرب، ولكنهم كانوا أيضاً مهتمين بالتعلم من الغرب وتبني بعضاً من صفاته ومهاراته، أي في العلوم. ولم يكن ينبغي

---

(٢٩) محمد ناصر الدين الألباني، حقيقة الدعوة السلفية (كان الوصول إليها في ٩ أيار/ مايو ٢٠٠٨) <http://salafway.maktoobblog.com>.

(٣٠) السلفية المستنيرة تعبير استخدمه محمد الكثيري في كتاب له بعنوان: السلفية بين أهل السنة والإمامية، بيروت: الغدير، ١٩٩٧. والمؤلف عالم مغربي مساند للشيعة وخصم لدود للسلفيين الذين يستلهمون أعمال ابن تيمية.

متابعة إصلاح المجتمع المسلم عن طريق إدانة المسلمين الآخرين على بدعمهم في الإلهيات، مع أن شجب البدع البغيضة، وخصوصاً البدع المتصلة بالخرافات، كان اهتماماً خاصاً لهؤلاء المصلحين. وإذا صغناها بشكل مختلف، فإن السلفيين المستنيرين لم يكونوا موسوسين برسم الحدود التي فصلت بين المسلمين الحقيقيين وغير الحقيقيين، بل كانت رؤيتهم بالأحرى أكثر اشتمالاً، بل كانت عالمية، وكانت مهتمة برفع الحضارة الإسلامية وكل أعضائها.

بعد موت محمد عبده، اقترب تلميذه محمد رشيد رضا أكثر من تعاليم السلفية التقليدية كما سبق أن وُصِفت أعلاه في المقطعين الأولين. وصار منشغلاً بشكل جدي في تحرير ونشر أعمال ابن تيمية والعلماء ذوي التفكير المشابه. وعبرت كتابات محمد رشيد رضا، سواء التي كانت في مجلته المنار المشهورة أو في مكان آخر، عبرت أيضاً عن مواقف الإلهيات السلفية التقليدية والمواقف الشرعية، من دون أن يتبنى أبداً هذه المواقف تبنياً كاملاً من دون شروط. ويبدو أن رضا كان قد تردد أو أنه كان قد تحفظ بشأن انتسابه الكامل إلى سلفية مذهب ابن تيمية، مع أنه غَيَّر بشكل مؤكد في هذا الاتجاه في آخر عقد من عمره أو ما يقارب ذلك. ويدعي بعض السلفيين المعاصرين أن هذه الحركة نحو سلفية أكثر تقليدية كانت بسبب تأثير رجال من أمثال الشيخ محمد حامد الفقي، مؤسس جماعة أنصار السنة المحمدية في مصر، فهو الذي سحب رضا ليكون أقرب إلى علماء المملكة العربية السعودية وليكون أبعد عن عقلانية عبده[٣١]. وكان بعض العلماء السعوديين قد ادعوا في محادثة معي أن الذي سحب رضا لم يكن الفقي بل كان محمد حسين نصيف (المتوفى في العام ١٩٧١)، وهو التاجر السلفي الحجازي المشهور الذي كان حليفاً للملك عبد العزيز بن سعود، وهو الذي أثّر على آراء رضا[٣٢]. ومن المستغرب أن أسباب سلفية

(٣١) أحمد محمد طاهر عمر، جماعة أنصار السنة المحمدية: نشأتها، وأهدافها، ومنهاجها، وجهودها، الرياض: دار الفضيلة، ٢٠٠٤، ص ١٤٥. وأود أن أشكر نوح سالومون على توجيهي إلى هذا النص.

(٣٢) من أجل كتاب إطراء عن محمد نصيف، انظر: محمد سيد أحمد وعبده أحمد العلوي، محمد نصيف حياته وآثاره، بيروت الكتاب الإسلامي، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٤م.

رضا ما زالت حتى الآن غير مكشوفة ومن المرجح أن هذه الأسباب ستبقى موضع نزاع لبعض الوقت في المستقبل. ومن الجدير بالذكر، مع ذلك، أن السلفيين المعاصرين كانوا قد انشغلوا بهذه المسألة وأحرزوا درجات متنوعة من النجاح، وحاولوا أن يعيدوا تأهيل رضا، مدعين أنه سلفي حقيقي في تقاليد ابن تيمية والوهابية[٣٣].

مسألة المنهج، أو الطريقة لتكون سلفياً في العالم

والعنصر الأخير الذي يلعب دوراً مهماً في فهم السلفية هو مفهوم المنهج، والذي يعني به السلفيون الطريق أو الطريقة التي يعيشون بها وينفذون بها معتقداتهم ودعوتهم (الدعوة). وبشكل رئيس تثور الأسئلة عن السلفيين والسياسة في العلاقة مع هذا المفهوم. واستعمال مصطلح منهج بهذه الطريقة هو تطور حديث وهو على الأرجح استعمال مرتبط بتعاليم ناصر الدين الألباني، الذي طور المنهج على أساس الآية القرآنية ٤٨ في سورة رقم ٥ وهي المائدة ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجاً﴾. ورأي الألباني في المنهاج الصحيح للمسلمين ليتبنوه هو الابتعاد عن قصد عن أي انتماء أو مشاركة في أي جماعات رسمية، سواء أكانت حزباً سياسياً، أو جمعية مدنية، وبناء على ذلك، الابتعاد، على أساس مبدئي، عن كل الأشكال المنظمة للحياة السياسية. والسبب الرئيس لهذا، بحسب ما يراه الألباني، هو أن مثل هذه التجمعات تقود إلى الانقسام الذي ينشأ بين المسلمين ويؤدي إلى الفرقة، وهي مذمومة لأنها تكسر وحدة المجتمع وتشق صف الأمة، علاوة على أن مثل هذه الأشكال من الاشتغال السياسي والمدني هي أشكال تعتبر في نفسها وبحد ذاتها تجديدات بغيضة أو بدعاً. . ولكن هذا الرأي، على كل حال، لم يكن مقبولاً بشكل شامل من السلفيين. فقد حاجج بعض هؤلاء أن تعاليم الألباني في هذه المسألة متعارضة مع قيم الطريق السلفي وأعرافه، وهي التي تلزم المسلمين بمقاومة كل أشكال

(٣٣) انظر: محمد السلمان، رشيد رضا ودعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب، الكويت: مكتبة المعلى، ١٩٨٨، وتامر متولي، منهاج الشيخ محمد رشيد رضا في العقيدة، جدة: دار ماجد عسيري، ٢٠٠٤. دراسة متولي أكثر جدية من بين الدراستين المشار إليهما هنا وهو يعترف أن رضا لم يكن سلفياً حقيقياً في عدد من النواحي.

الشرك التي تكون سائدة في عصر معين. وفي الأزمنة الحديثة، يتعلق أعظم شكل من الشرك بحقيقة أن الحكم والسيادة لا يستندان إلى شرائع الله وهو شرك الحاكمية[٣٤]. وعلى هذا النحو، يكون الاشتغال في الإصلاح السياسي مطلباً أساسياً للتحقق من أن حكم الله هو الذي يسود. ومن الواضح، أنه توجد اختلافات عميقة في ما يجره المنهاج على السلفيين.

وبالنسبة إلى الاشتغال السياسي تنقسم الجماعات السلفية بشكل عام إلى ثلاثة أنواع متمايزة. **النوع الأول**، وهم أشد الجماعات سوءَ سمعة، هم السلفيون الجهاديون الذين يدعون إلى العمل العنيف ضد النظام السياسي القائم، ويدعون إلى تأسيس دول موحدة في شكل الخلافة. والقاعدة اليوم هي أكمل مثال على مثل هذه الجماعة، وتستطيع أن تجد في الضميمة الملحقة بهذا المقال ترجمة بيان «عقيدة ومنهج» هذه الحركة، وهي تلخص التزاماتها الثيولوجية والسياسية. وسوف تلاحظ من هذه العقيدة والمنهج أن التكفير يلعب دوراً مهماً في أيديولوجية القاعدة، وأن العديد من النقاط الثيولوجية الملخصة في الضميمة المذكورة أعلاه هي نقاط مركزية لتعريف القاعدة لذاتها. والقاعدة، مثل حركات إسلامية أخرى في العالم، كانت قد تأثرت تأثراً شديداً بفكر سيد قطب (المتوفى في العام ١٩٦٦)، وهو واحد من المنظرين الرئيسن للإخوان المسلمين، وقد أسهب في الكلام عن المفهومين التوأمين في الحاكمية (حاكمية الله تعالى) والجاهلية (الوضع الوثني) ليشجب أنظمة الحكم الموجودة في العالم العربي وليجيز التمرد العنيف ضد تلك الأنظمة. وتوضح النقطتان الخامسة (والتاسعة عشرة) من العقيدة هذا التأثير توضيحاً حسناً إلى حد ما:

نؤمن أن الحكم والتشريع من خصائص الله وحده، وأن حكمه هو العدل المطلق وكل ما خالفه فظلم مردود. وأن من لوازم الإيمان وشروط صحته رد الأمور إلى حكم الله وتشريعه، وأن كل من رد أمراً إلى غير حكم الله، وحكم بغير ما أنزل الله اتبع تشريعاً حادثاً لم يأذن به الله فهو كافر خارج عن ملة الإسلام متبع حكم الجاهلية.

---

(٣٤) من أجل هجوم على آراء الألباني انظر: إبراهيم العسعس، السلفية والسلفيون: رؤية من الداخل، عمان، لا تاريخ للطباعة، ١٩٩٤.

على النقيض من الجهاديين، تدعو **المجموعة الثانية** من السلفيين إلى فاعلية سياسية غير عنيفة في البلاد الإسلامية وغير الإسلامية. ويشار إلى هؤلاء في الغالب بالفاعلين (الحركيين)، وهؤلاء قد تبنوا بعض التعاليم إضافة إلى الوعي السياسي للإخوان المسلمين في السعي إلى إحداث إصلاح سياسي وفي الطموح إلى السلطة. ووجودهم محسوس في المملكة العربية السعودية، وينعتون باسم الصحويين والسروريين، وكذلك وجودهم محسوس أيضاً في اليمن وفي الكويت من بين أماكن أخرى. ومُنظرهم البارز في الكويت هو عبد الرحمن عبد الخالق وهو مصري تخرج في الجامعة الإسلامية في المدينة المنورة، وهو معروف بالعمل في جمعية إحياء التراث الإسلامي. ونسخة عبد الخالق من المنهج يشار إليها بعنوان: «السلفية التنظيمية» لأن عبد الخالق ينادي بأن ينتظم السلفيون لأغراض الحصول على السلطة والنفوذ السياسيين.

والجماعة الثالثة من السلفيين تتماهى مع تعاليم ناصر الدين الألباني، وتتماهى أيضاً مع العلماء المعترف بهم رسمياً في المملكة العربية السعودية، ومع جماعات من أمثال الجاميين والمدخليين، وهم مرتبطون مع العالمين محمد أمين الجامي وربيع المدخلي، على التوالي. وتتبنى هذه الجماعة الوضع المستكين ونظرة أكثر تقليديةً، وتحاجج في أن كل أشكال التنظيم والعمل السياسي العلنية، ناهيك عن العنف، ممنوعة لأن هذا يمكن أن يقود إلى الصراع المدني، أي إلى الفتنة بين المسلمين، وزيادة على ما تقدم تُعد طاعة حكام المسلمين، وإن كانوا ظالمين، تكليفاً دينياً، ويشار أحياناً إلى هذه الجماعة أو الاتجاه باسم «السلفية العلمية»، وهي موضع سخرية المستهينين بها بكونها موسوسة بمسائل الطهارة الشعائرية مثل الحيض، في الوقت الذي تترك فيه مسائل أهم حيث يجري سحق المسلمين والإسلام وإضعافهم من أعداء الدين[٣٥]. ويركز أعضاء هذه الجماعة المستكينة في تعليم الأفراد عن تعاليم السلفية وفي تصحيح أولئك الذين ينحرفون عن تلك التعاليم. ولا يعطى إلا القليل من الفكر أو لا يعطى أي فكر للقضايا المباشرة ذات الاهتمام السياسي، وخصوصاً العالمية

---

(٣٥) خصوم هذا الاتجاه يشيرون إلى علمائه بشكل ساخر بأنهم «علماء الحيض والنفاس».

منها. والرأي الذي يعبر عنه الاستكانيون في الغالب؛ هو أن الإسلام لا يستطيع أن يعاود الظهور بصفة قوة مهيمنة على مسرح العالم إلا بعد القيام بعملية مؤلمة وطويلة من «التصفية والتربية»، تتم بها العودة بالمسلمين إلى تعاليم الإسلام الصحيحة مثلما هي مجسدة في السلفية. والأدبيات المكتوبة عن الاستكانيين تصفهم في الغالب وصفاً غير صحيح بأنهم مسالمون لأنهم يتبنون، على وجه العموم، موقفاً غير سياسي، موقفاً مرتبطاً مع الطاعة الكاملة لأنظمة الحكمة الموجودة في السلطة، مثل الأنظمة الموجودة في الرياض أو في صنعاء أو في عمان. ولكنهم ليسوا مسالمين، على كل حال، ولكنهم بالأحرى أناس ميالون إلى الطاعة ولن يترددوا في الانغماس في الحرب المسلحة إذا أعطوا الأمر بأن يفعلوا ذلك من الحاكم، من (ولي الأمر). وقد فعل هؤلاء ذلك في الحقيقة في عدة مناسبات، ربما كانت أبرز مناسبة هي التي جاءت حين قاتلوا السوفيات في أفغانستان في الثمانينيات من ١٩٨٠، وقاتلوا الاشتراكيين في جنوب اليمن في أثناء الحرب الأهلية في العام ١٩٩٤، وهم الآن منغمسون مرة أخرى في الحرب ضد الزيدية في منطقة صعدة في شمالي اليمن.

والسلفيون منقسمون انقساماً جدياً حول مسائل الاشتغال السياسي مع أنهم جميعاً يتفقون على المبادئ العقدية ويتفقون في الغالب على مسائل التفسير الشرعي. فهم كلهم يؤمنون أن عليهم في سبيل الله أن يظهروا الولاء وأن يقدموا الغوث لإخوانهم المسلمين، وأن يظهروا البغضاء والعداوة لغير المسلمين ويشار إلى هذه العقيدة باسم الولاء والبراء. ولكنهم ينقسمون بشأن إن كانت هذه العقيدة تستطيع أن تشكل الأساس لاشتباك عنيف مع غير المسلمين كما حاجج منظرو القاعدة. وزيادة على ما تقدم، وبناء على السياق والظروف، كان السلفيون مستعدين للاشتغال في ممارسة تكفير إخوانهم المسلمين، وأما استطاعتهم استخدام التكفير ضد الحكام المسلمين أو عدم قدرتهم على ذلك فهو أمر كان مصدر صراع كبير في صفوف أعضاء الحركة. وأبرز نقطة عن التكفير هي أنه يشرعن استخدام العنف ضد الشخص أو الكيان الذي اعتبر أنه غير مسلم، وإحدى عواقب هذا التكفير هي أن التمرد المسلح ـ ويسمى في الغالب جهاداً ـ ضد دولة يقودها المسلمون اسمياً. (مثل المملكة العربية السعودية، ومصر)

لا يعتبر شرعياً وحسب، بل واجباً دينياً مفروضاً على الفرد المؤمن.

وكان عدد من السلفيين الفاعلين الحركيين وكذلك الجماعات الجهادية ـ مثل أهل الصحوة والسروريين الذين ذكروا أعلاه إضافة إلى القاعدة ـ كانوا قد تأثروا بالتعاليم التنظيمية والمفاهيم السياسية للإخوان المسلمين، وخصوصاً تلك التي جاءت من سيد قطب. وفيما يلي نورد أهم فكرتين لقطب: الحاكمية (سيادة الله، وهي التي تبناها من كتابات المفكر الهندي الباكستاني أبي الأعلى المودودي (المتوفى في العام ١٩٧٩)، والجاهلية (الحالة الوثنية). وهؤلاء السلفيون، على سبيل المثال، قد أضافوا مبدأ عقدياً جديداً إلى علم الإلهيات عندهم، وهو توحيد الحاكمية (وحدانية سيادة الله، وهي في الغالب مدرجة تحت توحيد الألوهية). وهؤلاء السلفيون الفاعلون الحركيون يستخدمون هذه المبادئ لشجب الحكومات الحديثة والنظام الاجتماعي السياسي القائم سواء المحلي، أو الإقليمي أو الدولي منها. وأي حكومة لا تجعل أحكام الله هي العليا وتقيم حكمها على أسس وثنية (مثل القومية) تعتبر حكومة غير إسلامية وهدفاً مشروعاً للهجوم. إن الإطار المفهومي التصوري، ومعجم المفردات والوعي السياسي لمثل هذه الجماعات مستمدة من الإخوان المسلمين، وهذا يمكنهم من تحليل الأحوال الإشكالية للعالم الإسلامي ومن تقديم الحلول. وتحت تأثير الإخوان المسلمين يشتمل هذا الطريق الآن على أشكال من الفاعلية الحركية المنظمة من مثل نشاطات زائدة على المنهج لطلاب المدرسة والجامعة إضافة إلى تأسيس المراتب الرسمية والسلطة التراتبية الهرمية داخل الجماعة، بما في ذلك أحياناً تشكيل طليعة لتقود الجهد المبذول. وبسبب من هذا تسهم هذه الجماعات السلفية في أيديولوجية هجينة ـ مع توكيدات متنوعة تتوقف على الجماعة المعينة ـ تجمع عناصر من السلفية التقليدية لابن تيمية مع عناصر من تعاليم الإخوان.

خاتمة

جادلت في أن السلفية يمكن أن تُفهم بالنظر في ثلاثة عناصر مكونة للحركة: **الإلهيات**، وهي ملخصة في التوحيد، **والتشريع**، وهو الذي يتركز في موضوع الاجتهاد وفي وجوب أو عدم وجوب التزام المرء بتعاليم

مذهب معين، والسياسة، وهي التي تتقرر وفق المنهج المعين أو الطريق الذي يختاره السلفيون للاشتغال في العالم. وفي مسائل الإلهيات يظهر أن أفراد الجماعة في اتفاق بالإجماع على المبادئ العقدية التي تعرّف السلفية. وفي مسائل النظرية التشريعية والممارسة، يتهرّأ الإجماع نوعاً ما، مع أن معظم السلفيين يرون أن الاجتهاد مطلب، وأن التقليد يجب أن يُتجنب، حتى من المسلمين غير المتعلمين. وتكون الانقسامات داخل الحركة أبرز ما تكون، كما هو متوقع ربما، في الكيفية التي تجعل تعاليم السلفية متصلة بالحياة السياسية ومسائل السلطة. وبلا شك تُعد هذه القضية الأخيرة مهمة، ولكنها لا تكمن في قلب ما يجعل السلفي سلفياً، والتركيز فيها بإفراط ـ كما فعل كثيرون ـ يخفي الكثير جداً مما يجعل السلفية جذابة، بل إلزامية، للكثير من المؤمنين.

عقيدتنا ومنهجنا(٣٦)....

[منبر الفاروق الإخباري]

بسم الله الرحمن الرحيم

عقيدتنا ومنهجنا

● نؤمن أن الله واحد لا شريك له، وأنه المألوه المعبود وحده لا معبود بحق سواه.

● نؤمن أن الله سبحانه الخالق المالك المدبر بيده الخلق والأمر.

● نؤمن أن لله سبحانه وتعالى أسماء وصفات عليا، نثبتها له كما جاءت في الكتاب والسنه الصحيحة، من غير تشبيه ولا تكييف ولا تمثيل ولا تأويل ولا تعطيل.

(٣٦) Appeared on Minbar al-Faruq al-Ikhbari <http://members.lycos.co.uk/alfaroq/html/Goals.htm>, accessed 3 December 2003.

لم أتمكن من الوصول إلى الرابط المذكور في أصل الكتاب. وبناء على طلبي تفضل الأستاذ الدكتور برنارد هيكل فأرسل لي الرابط التالي ومنه استخرجت أصل بيان «عقيدتنا ومنهجنا» (المترجم)
<http://www.weislam.com/vb/showthread.php?t=1703> (accessed August 2, 2013).

● نؤمن أنه لا مطاع لذاته ولا محبوب لذاته إلا الله، وكل ما سوى الله فطاعته ومحبته إنما هي لله وفي الله.

● نؤمن أن الحكم والتشريع من خصائص الله وحده، وأن حكمه هو العدل المطلق وكل ما خالفه فظلم مردود. وأن من لوازم الإيمان وشروط صحته رد الأمور إلى حكم الله وتشريعه، وأن كل من رد أمراً إلى غير حكم الله وحكم بغير ما أنزل الله اتبع تشريعاً حادثاً لم يأذن به الله فهو كافر خارج عن ملة الإسلام متبع حكم الجاهلية.

● نؤمن أن محمداً صلى الله عليه وسلم رسول الله إلى كافة الخلق إنسهم وجنهم، يجب اتباعه وطاعته في جميع ما أمر به، وتصديقه والتسليم له في جميع ما أخبر به، وأن ذلك من لوازم صحة إيمان المرء، ومن طاعته صلى الله عليه وسلم التحاكم إليه وإلى سنته فمن رد حكمه فقد رد حكم الله ومن رد حكم الله فقد كفر.

● نؤمن أن الإيمان قول وعمل، قول القلب واللسان وعمل القلب والجوارح، وأن هذه الأربعة هي أركان الإيمان ينتقض إيمان المرء ويزول بزوالها.

● نؤمن أن ترك جنس عمل الجوارح كفر أكبر مخرج من الملة.

● نؤمن أن التكفير حكم شرعي مردهُ إلى كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم وإجماع الأمة.

● نؤمن بأنه لا يكفر أحد من أهل القبلة بذنب دون الشرك ما لم يستحله.

● نؤمن أن كل من قال أو فعل ما هو كفر كَفرَ بذلك وإن لم يقصد الكفر بذلك.

● نؤمن أن الكفر يكون بالقلب واللسان والعمل.

● نؤمن أن الكفر العملي منه الأكبر ومنه الأصغر، والكفر الاعتقادي منه الأكبر ومنه الأصغر.

● نؤمن أن عامة كفر الناس هو العناد والإعراض، وهو الكفر الذي قاتل رسول الله الناس عليه.

• نؤمن بأن (من أظهر لنا الإسلام حكمنا بإسلامه وعاملناه معاملة المسلمين، ومن أظهر لنا الكفر من غير مانع شرعي معتبر كفرناه ظاهراً وباطناً وعاملناه معاملة الكافرين).

• نؤمن أن تارك الصلاة كافر كفراً أكبر مخرج من الملة.

• نؤمن أن من صرف شيئاً من وجوه العبادة كالطاعة والمحبة والخوف والرجاء والاستعانة والدعاء والاستغاثة بغير الله أنه كافر كفراً أكبر مخرج من الملة.

• نؤمن أن من ظاهر المشركين على المسلمين بأي نوع من أنواع المظاهرة، أنه كافر كفراً أكبر.

• نؤمن أن الحاكم بغير ما أنزل الله، وطائفته المبدلين للشريعة هم كفار مرتدون والخروج عليهم بالسلاح والقوة فرض عين على كل مسلم.

• نؤمن أن العلمانية على اختلاف راياتها ومسمياتها وأحزابها هي كفر بواح مخرج من الملة، فمن اعتقدها أو دعا إليها أو ناصرها أو حكم بها فهو كافر مشرك مهما تسمى بالإسلام وزعم أنه من المسلمين.

• نؤمن أن الديمقراطية فتنة العصر تكرس ألوهية المخلوق وحاكميته، وترد له خاصية الحكم والتشريع من دون الله، فهي كفر أكبر مخرج من الملة، فمن اعتقدها بمفهومها هذا أو دعا إليها أو ناصرها أو حكم بها فهو مرتد مهما انتسب إلى الإسلام وزعم أنه من المسلمين.

• نؤمن أن أي طائفة من الناس اجتمعوا على مبدأ غير الإسلام هي طائفة ردة وكفر، كالأحزاب القومية والوطنية والشيوعية والبعثية والاشتراكية.

• نؤمن أن الشيعة الروافض طائفة كفر وردة، وهم شر الخلق تحت أديم السماء.

• نؤمن أن الجهل المعجز الذي لا يمكن دفعه عذر معتبر شرعاً يمنع لحوق الوعيد المطلق بالمعين.

• نؤمن أن كفر المعين متوقف على ثبوت شروط التكفير في حقه وانتفاء موانعه عنه.

● نؤمن أن ديار المسلمين التي حكمت بأحكام الكفر هي ديار مركبة جامعة للوصفين وصف دار الكفر من جهة الأحكام الجارية، ووصف دار الإسلام من جهة أهلها، وكل بحسبه فيها فالمسلم مسلم والكافر كافر، والأصل في أهلها الإسلام سواء منهم المعروف أو المستور الحال.

● نؤمن أن الدنيا دار سنن لا يجوز تركها مع القدرة عليها، والالتفات إليها شرك، وتركها معصية، وعدم اعتبارها زندقة.

● نؤمن أن الجماعات الإسلامية التي تدخل الانتخابات والمجالس التشريعية هي جماعات بدعية نبرأ إلى الله من أفعالها.

● نؤمن أن مقولة (أقيموا دولة الإسلام في قلوبكم تقم لكم على أرضكم) هي عند أصحابها على معنى جبري إرجائي.

● نبرأ إلى الله من ضلالات الخبثاء أهل التجهم والإرجاء، بطانة الطواغيت المرتدين، وعينهم الحارسة على أمنهم وسلامتهم، ونحذر منهم ومن غيهم و إفسادهم وإضلالهم.

● نبرأ إلى الله من ضلالات الخوارج وغلوهم ومن تابعهم من غلاة التكفير في هذا الزمان، ونحذر منهم ومن مجالستهم ومن إفسادهم وإضلالهم.

● نؤمن أن الوعود الإلهية في كتاب الله وسنة رسوله هي أوامر للمسلمين لتحصيل أسبابها والسعي في إدراكها.

● نؤمن أن الطائفة المنصورة طائفة علم وجهاد.

● نؤمن أن الجهاد ماضٍ إلى يوم القيامة مع كل بر وفاجر، وفي كل زمان ومكان وبإمام ومن دونٍ إمام ويمضي بفرد واحد فما فوق، لا يوقفه جور الجائرين ولا إرجاف المثبطين.

● نؤمن أن الجهاد في سبيل الله هو الطريق الشرعي الصحيح الذي يمكّن الأمة من استئناف حياة إسلامية وقيام خلافة راشدة على منهاج النبوة.

● نؤمن بكل ما جاء به رسول الله من أمور الغيب على الحقيقة كالجنة والنار والكرسي والعرش والصراط والميزان.

● نؤمن بالوسطية في القدر بين الجبرية والقدرية فأفعالنا ومشيئتنا مخلوقتان، والإنسان فاعل مختار له إرادة ومشيئة وهو فاعل لأفعاله على الحقيقة.

● نؤمن بجميع أنبياء الله ورسله لا نفرق بين أحد من رسله وبكتبه المنزلة على رسله وبملائكته وأنهم لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون.

● نترضى على جميع أصحاب النبي الأنصار والمهاجرين وغيرهم ممن أسلم بعد الفتح، فنواليهم ونوالي من والاهم ونحبهم، ونعادي من عاداهم وأبغضهم، ونلعن من لعنهم ونكفر من كفرهم، وأنهم كلهم عدول وهم خير الخلق بعد الأنبياء والمرسلين.

● نؤمن أن خير الناس بعد قرن النبي وأصحابه قرن التابعين لهم بإحسان الثاني والثالث، ثم يفشو الكذب وتضعف الأمانة.

● نحترم علماءنا ونجلهم ونعرف لهم فضلهم وحقهم ولا نعتقد بعصمتهم ولا نتعصب لهم ولأقوالهم فيما يخالف الحق، ولا نتابعهم فيما أخطأوا فيه، فالحق أولى بالاتباع وهو أحب إلينا مما سواه.

مسرد المراجع

أحمد، محمد سيد، والعلوي، وعبده أحمد، محمد نصيف حياته وآثاره، بيروت: المكتب الإسلامي، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٤م.

أمين، قمر الدين، «ناصر الدين الألباني في صحيح مسلم: دراسة نقدية لطريقته»، الشريعة الإسلامية والمجتمع، ج ١١، رقم ٢ (٢٠٠٤) ص ١٤٩ ـ ١٧٦.

العسائي، إبراهيم، السلف والسلفيون: رؤية من الداخل، عمان، لا تاريخ للطباعة، ١٩٩٤.

بيرمان، بول، الإرهاب والليبرالية، نيويورك: دبليو. دبليو. نورتون، ٢٠٠٣.

بلانشارد، كريستوفر ام. «التقاليد الإسلامية من الوهابية والسلفية»، خدمة البحث في مجلس الشيوخ، آر اس ٢١٦٩٥، ٢٥ كانون الثاني/ يناير ٢٠٠٦.

البوطي، محمد سعيد رمضان، السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي، دمشق: دار الفكر، ١٩٨٨.

كروفورد، مايكل، «علماء الوهابية والشريعة ١٧٤٥ ـ ١٩٣٢». ام. بهي اتش آي ال. أطروحة، جامعة أوكسفورد، ١٩٨٠.

الدمشقي، ابن ناصر الدين، الرد الوافر، محرر، زهير الشاويش، بيروت، ١٣٩٣.

الفوزان، صالح بن فوزان، الإرشاد إلى صحيح الاعتقاد والرد على أهل الشرك والإلحاد، القاهرة: مكتبة ابن تيمية، ١٩٩٠.

غولد، دور، مملكة الكراهية: كيف تدعم المملكة العربية السعودية الإرهاب العالمي الجديد، واشنطن: ريغنري ببلشنغ، ٢٠٠٣.

حداد، جبريل فؤاد، الألباني وأصدقاؤه: دليل مختصر عن الحركة السلفية، لا تاريخ للنشر، منشورات الأقصى، ٢٠٠٤.

هيكل، برنادر، الإحياء والإصلاح في الإسلام: تراث محمد الشوكاني، كيمبردج: مطبعة جامعة كيمبردج، ٢٠٠٣.

هولمز، كاتز ماريون، مولد النبي محمد: تقوى العبادة في الإسلام السني، نيويورك، روتليدج، ٢٠٠٧.

ابن تيمية، تقي الدين، الفتاوى الكبرى، القاهرة، دار الكتب الحديثة، ١٩٦٦.

الكثيري، محمد، السلفية بين أهل السنة والإمامية، بيروت: الغدير، ١٩٩٧.

متولي، تامر، منهاج الشيخ محمد رشيد رضا في العقيدة، جدة: دار ماجد عسيري، ٢٠٠٤.

روي، أوليفييه، الإسلام المعولم: البحث عن أمة جديدة، لندن: هيرست أند كومباني، ٢٠٠٢.

السلام، محمد، رشيد رضا ودعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب، كويت: مكتبة المعلى، ١٩٨٨.

شاخت، جوزيف، «أهل الحديث»، دائرة المعارف الإسلامية، النسخة الثانية، ليدن: بريل.

القوسي، مفرح بين سليمان، الموقف المؤثر من المنهاج السلفي في البلاد العربية، الرياض: دار الفاصلة، ٢٠٠٢.

شتاينبيرغ، غيدو، الدين والدولة في المملكة العربية السعودية: الوهابية بين ١٩٠٢ ـ ١٩٥٣. ويرزبيرغ: إرغون فيرلاغ، ٢٠٠٢.

عمر، أحمد محمد طاهر، جماعة أنصار السنة المحمدية: نشأتها، وأهدافها، ومنهاجها، الرياض: دار الفضيلة، ٢٠٠٤.

ويكتوروفيتش، كوينتان، «تشريح الحركة السلفية»، دراسات في الصراع والإرهاب، ج ٢٩، رقم٣ (نيسان/ أبريل ـ أيار/ مايو٢٠٠٦)، ص ٢٠٧ ـ ٢٣٩.

(٢)
بين الثورة واللاسياسية
ناصر الدين الألباني
وتأثيره على تشكيل السلفية المعاصرة

ستيفان لاكروا

حين توفي في ١ تشرين الأول/أكتوبر من العام ١٩٩٩ الشيخ محمد ناصر الدين الألباني (المعروف باسم ناصر الدين الألباني) عن عمر موقر بلغ الخمسة والثمانين عاماً، كان كل واحد فعلياً في عالم الإسلام السلفي في حالة حداد. ففي عيون الكثيرين، كان الشيخ ناصر الدين الألباني هو ثالث شخصية كبيرة معاصرة من السلفية، بعد عبد العزيز بن باز، مفتي المملكة العربية السعودية، الذي كان قد توفي قبل الألباني بشهور قليلة، وبعد الشيخ محمد بن عثيمين الذي خلف ابنَ باز في القيادة داخل المؤسسة الدينية السعودية. واحتفت الصحف السلفية، والمجلات السلفية، والمواقع السلفية على الإنترنت بذكرى هذا الابن لمصلح الساعات الألباني الذي كان قد صار «محدث[١] العصر»[٢]، واعترف به الجميع بوصفه أعظم عالم حديث في جيله.

وبحصر الألباني بدور رجل فني متألق في علم الحديث، أخفى الإجماعُ الظاهر الذي تشكل في هذه المناسبة، الطبيعةَ المتعددة الأشكال

---

(١) المحدِّثون هم علماء متخصصون بالحديث الشريف.

(٢) بحسب قول ينسب إلى الشيخ عبد العزيز بن باز (رحمه الله).

بعمق لشخص معروف مثير للجدل أسهم إسهاماً عظيماً، على الأقل، بقدر ما اتخذ من المواقف طوال خبرته الدينية، في هيكلة السلفية منذ الستينيات من ١٩٦٠. وقصْدنا هنا أن نستعيد تعقيد دور الألباني عن طريق الشرح بإسهاب لمساره العملي، ولمواقفه، ولمسارات ومواقف الذين هم ورثته الشرعيون وغير الشرعيين معاً.

ثلاثة تقاليد دينية متميزة

كي نستوعب أصالة فكر الألباني، نحتاج أولاً إلى أن نعرض التقاليد الدينية الثلاثة التي اتصلت بها أصالته إلى حدود مختلفة، مع أن ذلك كان بطريقة معقدة وتصادمية.

الإصلاحية الإسلامية

أول هذه التقاليد هو «الإصلاحية الإسلامية». وسوف نستخدم هذا المصطلح ليعني جملة الأفكار التي تطورت من نهاية القرن التاسع عشر من عدد صغير من المفكرين المصريين والسوريين لغرض إنهاء انحطاط العالم الإسلامي من طريق تجديد الإسلام. ودعوة العالم الإسلامي أن يتخلص من قيود التقليد الذليل للسابق من طريق تفسير جديد للاجتهاد. وكان هؤلاء المفكرون قد تميزوا أيضاً بدفاعهم عن الاتباع السني الصحيح بشكل مباشر من كتابات العالم الفقيه وعالم الإلهيات تقي الدين بن تيمية (١٢٦٣ ـ ١٣٢٨م) من القرون الوسطى، وتميزت بعداء واضح لممارسات الإسلام الشعبي وللصوفية. وبهذا المعنى فقد شاركوا، في أفكار معنية، التقليدَ الديني الثاني الذي يهمنا هنا، وهو الوهابية، وهي عقيدة اعترفوا بنسخة «مخففة» منها، بحسب هنري لاوست[٣].

الوهابية

التقليد الوهابي الديني ينبثق من التراث الفكري للداعية محمد بن عبد الوهاب، الذي كان هو نفسه قارئاً متحمساً لابن تيمية وكان «مؤسساً

---

(٣) هنري لاوست، «الإصلاحية الصحيحة «للسلفية» والشخصيات العامة لتوجههم الفعلي»، في هنري لاوست، التعددية في الإسلام، باريس: غوثنر، ١٩٨٣، ص ١٨٢.

مشاركاً» مع محمد بن سعود للدولة السعودية الأولى في العام ١٧٤٤. وهذا التقليد هو الذي نشأت عنه لاحقاً المؤسسة الدينية السعودية، التي تعتبر نفسها حارسة لهذا التقليد.

المبادئ الكبيرة التي عبر عنها محمد بن عبد الوهاب تعكس اهتمامه فوق كل شيء بالمسائل المتصلة بالإلهيات وتهدف إلى تنقية العقيدة الإسلامية، التي يجب، بالنسبة إليه، أن لا تكون أي شيء غير التوحيد (وحدانية الله تعالى). وكان قد اعتقد أن إيمان معاصريه، حتى وقته، قد انحرف بعيداً جداً عن الطريق الصحيحة لأسلافهم الأتقياء، أو (السلف الصالح)[٤] إلى الدرجة التي كان معها المجتمع الذي كان يعيش فيه قد سقط في فترة من الجهل (الجاهلية) مشابهة للحالة التي سادت قبل مجيء الإسلام. وذلك أنه لم يكن كافياً أن تعلن التوحيد، كما يؤكد ابن عبد الوهاب، كي تكون مسلماً حقيقيا، بل يجب على المرء أيضاً الالتزام بالتوحيد في الممارسة الدينية. هنا يكمن كل الاختلاف الذي أسسه بين توحيد الربوبية (توكيد أن الله واحد) وتوحيد الأسماء والصفات (توكيد وحدانيته أسماء الله تعالى وصفاته)، من جهة، وتوحيد الألوهية (وحدانية موضوع العبادة)[٥]، من جهة أخرى. والمبدأ الأخير كان على خلاف مع الممارسات الدينية المختلفة الواسعة الانتشار في شبه الجزيرة العربية في زمانه، من مثل شعائر خاصة بالأولياء (القائمة على التواصل أو التوسط) والتشيع، التي استنكرها بوصفها أشكالاً من تعدد الآلهة أو (الشرك)[٦] ومن الناحية الجوهرية كان قد تم تصور الوهابية من أجل محاربة هذه المظاهر.

ومع ذلك، ففي الوقت الذي تكون فيه مواقف محمد بن عبد الوهاب في الإلهيات واضحة، فإن مواقفه الفقهية، (في الفقه، أي القانونية)[٧] أقل

---

(٤) في الكتابات الوهابية يشير هذا اللفظ عموماً إلى الأجيال الإسلامية الثلاثة الأولى.

(٥) للمزيد عن العقيدة، انظر: المقدمة بقلم رول مير والفصل الأول بقلم برنارد هيكل.

(٦) وعن عقيدة ابن عبد الوهاب، انظر: ديفيد كومينس، الرسالة الوهابية في المملكة العربية السعودية، لندن: أي بي. توريس، ٢٠٠٦، وعبد العزيز الفهد، «من الانقصارية إلى التكيف: التطور العقدي والفقهي للوهابية» جامعة نيويورك لو ريفيو، ج ٧٩، رقم٢ (أيار/ مايو ٢٠٠٤)، ص ٤٨٥ ـ ٥١٩.

(٧) كلمة فقه تترجم أحياناً لتعني «شريعة»، ولكن نظراً إلى أن عقيدة الألباني ترفض بدقة مبدأ الشريعة، فمن الأفضل أن تترجم هنا لتعني «القانون».

وضوحاً بكثير، وذلك أولاً وقبل كل شيء لأنها أقل مركزية بكثير بالنسبة إلى عقيدته[٨]، ومبدؤه الأساسي هو أن المصادر الوحيدة التي يمكن أن يستند إليها حكم ديني صحيح هي القرآن الكريم والسنة النبوية[٩] والإجماع وهو إجماع السلف الصالح. ومن الناحية النظرية يصل هذا الموقف إلى رفض التقليد، تقليد المذاهب الفقهية الأربعة، وتأسس الاجتهاد بوصفه عمود الفقه، أي القانون. وعملياً، مع ذلك، استمر ابن عبد الوهاب في الالتزام بقواعد التفسير الحنبلي، وهو ما يعني ضمناً قراءة حرفية جداً للنصوص المقدسة. وهذا ما شدد عليه في رسالته إلى علماء المدينة المنورة[١٠] والتي ذهب فيها بعيداً جداً، وربما كان ذلك منه سعياً إلى البرهنة به على صحة دعوته، ذهب إلى أن يعلن أنه «ليس داعية ابتداع» (متبع غير مبتدع) للمذهب الحنبلي الفقهي. وفي الحقيقة، كان قد ترسخ أن ابن عبد الوهاب لم يقدم أبداً رأياً تشريعياً جديداً، وقَصَر نفسه عادة على اجتهاد نسبي ضمن نطاق المذهب الحنبلي. وكما بيّن فرانك فوغل[١١]، فهذا التناقض بين الاجتهاد مثلاً أعلى معلَناً وبين ممارسة تشريعية قائمة إلى حد كبير على المذهب الحنبلي، هذا التناقض كان ثابتاً من الوهابية منذ البداية تماماً حتى زمننا. وهذا التناقض، كما سنرى، سيكون واحداً من المحركات الرئيسة التي تقود النزاع الذي يعارض المؤسسة الدينية السعودية، وهي حارسة التقليد الوهابي، إلى محمد ناصر الدين الألباني.

أهل الحديث

التقليد الديني الثالث الذي يهمنا هو تقليد أهل الحديث (أنصار الحديث) في شبه القارة الهندية.

هذه الحركة أخذت شكلاً في الستينيات من ١٨٦٠ حول شخصيتين دينيتين، هما ناظر حسين في دلهي، وصديق حسن خان في بهوبال. فأفكار

---

(٨) كومينس، الرسالة الوهابية، ص ١٢.

(٩) كلمة السنة تصف تراث النبي صلى الله عليه وسلم كما نقل بالحديث الشريف.

(١٠) الرسائل الشخصية للشيخ محمد بن عبد الوهاب، لا ناشر، لا تاريخ، ص ٣٩.

(١١) فرانك ئي. فوغل، القانون الإسلامي والنظام التشريعي: دراسات للمملكة العربية السعودية، بريل، ٢٠٠٠، ص ٧٤ ـ ٧٦.

هذين الرجلين تُظهر تشابهات قوية مع التقليد الوهابي. فهما مثل ورثة ابن عبد الوهاب، كانا معارضين معارضة شديدة للشيعة وللصوفية، اللتين رأيا فيهما بدعاً خطرة. ومثل الورثة أيضاً، قرآ النصوص المقدسة قراءة حرفية جداً، وكان لهما استعانة بالقياس (التفكير بالمشابهة) في ظروف محدودة للغاية. وأخيراً، هما أيضاً كانا قارئين متحمسين لعمل ابن تيمية[١٢]. واكتشفت المجموعتان كم كان تفكيرهما متقارباً حين تقاطعت طرقهما في أثناء الحج في مكة المكرمة. وذهب، بعد ذلك، بعض علماء الوهابية إلى بهوبال ودلهي ليدرسوا مع زملائهم الهنود[١٣].

ولكن في الوقت الذي يمتلك فيه تقليد أهل الحديث نقاطاً معينة مهمة مشتركة مع الوهابية[١٤]، فهو يختلف عنها أيضاً اختلافاً راديكالياً في منهجيته. وفي الواقع، على النقيض من الوهابية، فإن الاهتمام الأول لأهل الحديث كان هو في الفقه، وليس في العقيدة. ونقطة بدايتهم الفكرية هي الرفض الكامل للتقليد، وخصوصاً تقليد المذاهب الأربعة الفقهية، ودعوة إلى إقامة كل الأحكام الدينية على القرآن والسنة على وجه الحصر مع عدم وجود وسيط مشارك. هذا يعني اهتماماً خاصاً بالحديث، الذي قد يوفر، وحده، الإجابات لكل الأسئلة الشرعية التي كانت المذاهب قد اعتمدت فيها على الرأي (وخصوصاً الشافعي، والمالكي، والحنفي) الذي قدمه مؤسسو المذاهب وطلابهم[١٥]. وكان هذا الموقف قبل ذلك بمدة طويلة هو موقف أهل الحديث في العصور الوسطى في الخلاف الذي جعلهم في معارضة مع أهل الرأي (أنصار الرأي)، وسعت الحركة الهندية إلى مماهاة نفسها معهم باختيارها للاسم. وإحدى عواقب هذا الابتعاد عن المذاهب قيام طريقة معينة لقراءة النصوص المقدسة، وهو ما اقتضى مظهراً مادياً وطريقة للصلاة بهيئة خارجية تميز أهل الحديث عن بقية المسلمين.

(١٢) بربارا ميتكالف، الإحياء الإسلامي في الهند البريطانية: ديوباند، ١٨٦٠ - ١٩٠٠، برينستون: مطبعة جامعة برينستون، ١٩٨٢، ص ٢٧٠ - ٢٧٨.

(١٣) كومينس، الرسالة الوهابية، ص ١٤٥.

(١٤) لهذا السبب يطلق على أهل الحديث أحياناً «الوهابية» في الهند.

(١٥) ميتكالف، الإحياء الإسلامي، ص ٢٧٥ - ٢٧٧.

وأبكر قوة موجهة من أثر أهل الحديث في المجال الديني السعودي كان قد صنعه هؤلاء العلماء الوهابيون الذين درسوا في نهاية القرن التاسع عشر مع المشائخ الهنود. وأكثرهم رمزية هو سعد بن عتيق (١٨٥٠ - ١٩٣٠)، الذي أرسل إلى الهند في العام ١٨٨١ من قبل والده، العالم الوهابي المشهور، حمد بن عتيق، الذي أقام مراسلات مستمرة مع صديق حسن خان. وسعد الذي أمضى تسع سنوات مع أهل الحديث سيصير فيما بعد شخصية دينية كبيرة في الدولة السعودية الثالثة، وعينه ابن سعود ليكون قاضي الرياض وإمام الجامع الكبير في المدينة[١٦]، وهو منصب أعطاه تأثيراً عظيماً على تعليم الجيل الشاب من علماء الوهابية. ومن بين تلاميذه برز الشاب عبد العزيز بن باز الذي كان سيبرز مبكراً جداً بتعاليم أهل الحديث.

وكان أثر هذا النفوذ لأهل الحديث هو فوق كل شيء أن يسلط ضوءاً قوياً على التناقض المذكور أعلاه في موقف الوهابية نحو المذاهب الفقهية. وبالدخول عبر الفجوة التي انفتحت من التعليم النظري لرفض التقليد، ستقود عقيدتهم إلى ظهور علماء الوهابية على خلاف صريح مع الفقه الحنبلي، ومن بينهم برز ابن باز بشكل جلي. لقد كانوا هم الذين فتحوا الباب لمحمد ناصر الدين الألباني، الذين سيصير فعالاً في المملكة ابتداءً من الستينيات فصاعداً.

مولد السلفية

«السلفية» هنا مستخدمة لتصف كل المستولدات الفكرية التي نبتت من الطبقة التحتية الوهابية في المملكة العربية السعودية في الستينيات من ١٩٦٠ وما بعدها. في مناخ سياسة «التضامن الإسلامي» التي وضعها موضع التنفيذ الملك فيصل ليقاتل ضد جمال عبد الناصر وحلفائه «التقدميين»، وصارت المملكة في ذلك الزمن بوتقة انصهار ديني حقيقية، فقد كان يستطيع أن يجد فيها الملجأ كل أولئك الذين كان يجري اضطهادهم بسبب فعاليتهم الإسلامية، ومن بين أولئك الذين وجدوا الملجأ، أولاً وقبل كل

(١٦) عبد الله البسام، علماء نجد خلال ثمانية قرون، الرياض: دار العاصمة، ١٣٩٨هـ، ج ٢، ص ٢٢٣.

شيء، عدد كبير من الأعضاء من الإخوان المسلمين. والمستولد الفكري الذي أخذ شكلاً حين واجهت النواحي السياسية والثقافية لأيديولوجية الإخوان المسلمين المفاهيم الدينية للوهابية سمي الصحوة الإسلامية، وباسم قصير ببساطة الصحوة. وهذا هو الشكل المسيس للسلفية التي مثلتها الصحوة، التي استقرت بقوة في نظام التعليم الذي هيمن على المجال السياسي الديني حتى زمننا، ولكن كان هناك، بالإضافة إلى الإخوان، عشرات من الشخصيات الإسلامية المستقلة، وكانوا أحياناً قادمين من خلفية «الإصلاحية الإسلامية»، ووجدوا الملجأ في المملكة العربية السعودية في ذلك الوقت. بعض هؤلاء، مثل محمد ناصر الدين الألباني، الذي نحن بصدد تتبع مساره العملي بعد قليل، قيض له أن يمارس تأثيراً حاسماً على الكيفية التي سوف تتم بها هيكلة المجال السياسي الديني السعودي.

الألباني في سورية

ولد محمد ناصر الدين في ألبانيا في العام ١٩١٤ من أب عالم حنفي. وفي العام ١٩٢٣ مباشرة بعد استيلاء علماني على البلاد في أعقاب الاستقلال عن الإمبراطورية العثمانية، قرر والده أن يترك البلاد وأن يستقر مع عائلته في دمشق في سورية. تعلم الشاب ناصر الدين أولاً اللغة العربية ثم تعلم بعدئذ مهنة تصليح الساعات، في حين علّمه أبوه أساسيات الدين في أنقى تقليد للفقه الحنفي. ربما كان يمكن لتعليمه أن يكون قد توقف هناك لو لم يكن هو من مراهقته مغرماً بالقراءة بإفراط. وهكذا، ففي وقت فراغه، قضى العديد من الساعات في المكتبة الظاهرية(١٧)، وهي أول مكتبة عامة تأسست في سورية في مطالع الثمانينيات على يد واحد من أسلاف الإصلاحية الإسلامية في المنطقة، وهو طاهر الجزائري(١٨). وبهذه الطريقة صار ناصر الدين الألباني خبيراً بالإسلام بالتعليم الذاتي، متعلماً من الكتب لا من العلماء. بل إن أحد كتّاب سيرته يقول إن الألباني كان مشهوراً

---

(١٧) إبراهيم محمد العلي، محمد ناصر الدين الألباني ـ محدث العصر وناصر السنة، دمشق: دار القلعة، ٢٠٠١، ص ١١ ـ ١٧.

(١٨) ديفيد كومينس، الإصلاح الإسلامي: التغيير السياسي والاجتماعي في سورية أواخر العهد العثماني، نيويورك: مطبعة جامعة أكسفورد، ١٩٩٠، ص ٤٢.

في الأوساط الدينية بقلة الإجازات (الشهادات)[19] التي امتلكها[20].
ونتيجة لقراءته لمجلة المنار، الأداة الكبيرة لنشر أفكار الإصلاحيين الإسلاميين وحضوره[21] مع الشيخ محمد بهجة البيطار، وهو تلميذ لجمال الدين القاسمي، أبي الإصلاحية الإسلامية في سورية، التزم الألباني، وهو في العشرين من عمره، بالتقليد الإصلاحي الذي كان عصرياً دارجاً جداً في صفوف «العلماء الهامشيين» من دمشق[22]. من هذه المدرسة ورث عداء للصوفية وللإسلام الشعبي، برغم أن ذلك العداء، الذي نظر إليه في وقت مبكر مثلما هو في عمله الأول[23]، المعنون (تحذير الساجد من اتخاذ القبور مساجد)[24]، سوف يأخذ على يديه أشكالاً أكثر راديكالية من الإصلاحية الإسلامية. ومن هذا المصدر أيضاً جاء رفضه للتقليد، الذي سيؤكده في رفضه للمذاهب (المذاهب الفقهية الأربعة) نفسها، وتوكيد نظيره من الدعوة إلى تجديد الاجتهاد. ولجعل هذا التجديد ممكناً، أبرز الإصلاحيون الإسلاميون، برئاسة رشيد رضا، رئيس التحرير لمجلة المنار، أبرزوا أهمية إعادة تقويم دقيق للحديث الشريف، ولكن من دون جعل هذا الموضوع نقطة مركزية في عقيدتهم[25]. لقد كانوا قد استمروا، في الحقيقة، في السماح للعقل وللرأي المستقل أن يلعب دوراً تشريعياً مهماً نسبياً، وبهذا الشكل، فحتى نقدهم للحديث كان المقصود منه أن يكون مراجعةً «فنية» للسند (سلسلة رواة نقل الحديث) ونقداً أكثر «عقلانية» للمتن

---

(١٩) الإجازة هي شهادة تعطى من عالم ديني إلى تلميذ من تلاميذه يراه قادراً على نقل جزء من تعاليمه أو كلها.

(٢٠) عبد الله بن محمد الشمراني، ثبت مؤلفات المحدث الكبير محمد ناصر الدين الألباني.
<http:www.dorar.ndt>, p. 17.

(٢١) نبذة مختصرة عن السيرة الذاتية لفضيلة الشيخ محمد ناصر الدين الألباني بن نوح الألباني رحمه الله. <http://saaid.net/warathah/1/albani.htm>.

(٢٢) انظر: كومينس، الإصلاح الإسلامي من أجل تعبير «العلماء الهامشيين»، انظر: مليكة زيغال، حماة الإسلام، باريس: مطابع العلوم، ١٩٩٦، ص ٢١.

(٢٣) الشمراني، ثبت مؤلفات المحدث الكبير، ص ٤٠.

(٢٤) محمد المجذوب، علماء ومفكرون ـ الجزء الأول. القاهرة: دار الاعتصام، ١٩٨٦، ص ٢٩٠.

(٢٥) دانييل براون، إعادة النظر في الحديث النبوي في الفكر الإسلامي الحديث، كيمبردج: مطبعة كيمبردج، ٢٠٠٣، ص ٤٠ ـ ٤١.

(مضمون الحديث)[٢٦]. وهنا يختلف مدخل الألباني اختلافاً جذرياً عن معلميه، وذلك لأنه بالنسبة إلى الألباني، الذي يزعم أنه يتبع، مثله مثل أهل الحديث الهنود، خطوات مذهب أهل الحديث في القرون الوسطى، يجب أن يحظر استخدام العقل، بأي ثمن، في العملية التشريعية، ولتلك الغاية، يكون الحديث[٢٧] الذي يوفر إجابات لمشكلات بلا حلول في القرآن الكريم من دون اللجوء إلى العقل الإنساني، حديثاً يجب أن يوضع في قلب العملية التشريعية. هنا يكون الألباني مرة أخرى متوافقاً توافقاً عظيماً مع أهل الحديث الهنود. ولذلك فهو يضع «علم الحديث» على ذروة الاختصاصات الدينية في الإسلام، مغطياً بذلك على الفقه، الذي لم يبق في عيني الألباني أي شيء أكثر من مجرد ملحق للحديث وهو (يدعوه فقه الحديث)[٢٨]. وعلم الحديث نفسه، على كل حال، يجب أن يكون محمياً من العقل، وهكذا يجب أن يكون نقد المتن شكلياً بشكل صارم، أي: أن يكون نقداً لغوياً أو نحوياً. السند فقط هو الذي قد يكون حقيقة موضع تساؤل، ولذلك، فبدراسة السند يمكن أن تتقرر صحة الحديث. وبالنسبة إلى الألباني، يصير أهم تخصص داخل علم الحديث هو «علم الرجال» وهو في جوهره تقويم أخلاق الرواة، ثم الثقة بهم، ويعرف هذا التخصص أيضاً باسم «علم الجرح والتعديل» أي علم الدراسة النقدية والتقويم العادل للرجال. وهناك افتراق آخر خطير للألباني عن معلميه الإصلاحيين، وهو مد الألباني لمدى النقد إلى كل كتب الحديث، وهو أمر كان رشيد رضا، على سبيل المثال قد تردد في فعله، معتبراً أن الحديث المتواتر (وهو حديث مروي من طريق سلاسل متعددة من الرواة)، المروي لنا من جيل إلى جيل، هو حديث فوق النقد[٢٩]. وهكذا لم يتردد الألباني في أن يصف بصفة (ضعيف)[٣٠] حديثاً معيناً مأخوذاً من مجموعتي الحديث المعروفتين وهما: صحيح البخاري وصحيح مسلم.

---

(٢٦) نفسه، ص ١١٣ ـ ١١٧.

(٢٧) المجذوب، علماء ومفكرون عرفتهم، ص ٢٩١.

(٢٨) الشمراني، ثبت مؤلفات المحدث الكبير، ص ١٠٩ ـ ١١٠.

(٢٩) براون، إعادة النظر بالحديث في الفكر الإسلامي الحديث، ص ٤١.

(٣٠) يوصف الحديث بأنه «ضعيف» حين يكون هناك أسباب قوية للشك في صحته.

الألباني في المملكة العربية السعودية

في مطالع الخمسينيات من ١٩٥٠، كان الألباني قد صار مشهوراً في سورية بسبب معرفته بالحديث الشريف، الذي كان يعلمه أسبوعياً ابتداء من ١٩٥٤ في حلقات علم (مجالس)[٣١] غير رسمية. وفي العام ١٩٦٠ بدأت شعبيته تقلق الحكومة، التي وضعته تحت المراقبة مع أنه ابتعد بوضوح عن اتخاذ أي موقف سياسي[٣٢]. ولهذا كان سعيداً في قبول المنصب التعليمي الذي عرضته عليه جامعة المدينة المنورة التي كانت قد تأسست حديثاً. وكان اسمه قد اقترح من الشيخ عبد العزيز ابن باز، نائب رئيس الجامعة، الذي كانت له علاقات شخصية وفكرية وثيقة مع الألباني. وكما سبق أن أكدت آنفاً، كان ابن باز قد تأثر تأثراً قوياً، أيام كان طالباً، بتعاليم سعد بن عتيق، والشيخ سعد نفسه كان قد تحول إلى أفكار أهل الحديث في أثناء إقامته الطويلة في الهند، وشارك ابن باز بشكل قوي في اهتمام الألباني في تجديد الحديث[٣٣]. وكانت المعركة، مع هذا، أبعد من أن تكون قد كسبت، فمن لحظة وصوله، أثار حضور الألباني جدلاً حاداً في المجتمع الوهابي الذي كان ما يزال تحت السيطرة غير المعترف بها لأتباع المذهب الحنبلي، الذي كان يقوده المفتي محمد بن إبراهيم آل الشيخ (١٨٩٣ ـ ١٩٦٩). بالنسبة إلى آل الشيخ، عرّضت دعوةُ الألباني إلى اجتهاد خارج إطار المذاهب الفقهية المعترف بها، سلطةَ علماء الوهابية للخطر. ولكن في الوقت نفسه جعل التناقضُ الوهابي الأصلي، وهو معارضة اجتهاد مثالي مقرر لممارسة شرعية ناشئة إلى حد كبير من المذهب الحنبلي، جعل هؤلاء العلماء سيئي التسليح بشكل خاص ليدافعوا عن أنفسهم على المستوى الفكري، بل أكثر من ذلك حين يؤخذ بالاعتبار أن عقيدة الألباني كانت عقيدة وهابية بشكل تام لا عيب فيها. وفي مناسبات عديدة أدت الفتاوى التي حكم بها الألباني إلى إثارة غضب المؤسسة الدينية. وفوض المفتي، الذي رفض أن يتنازل بنفسه للرد على

---

(٣١) العلي، محمد ناصر الدين الألباني، ص ٣٠.

(٣٢) عناصر من السيرة الذاتية عن ناصر الدين الألباني، <http://www.islamway.com/bindes.php?section=scholarinfo&scholar-id=47>.

(٣٣) مقابلة مع سعود السرحان، الرياض، نيسان/ أبريل ٢٠٠٥.

شخص ما زال المفتي يعتبره عالماً شاباً من الطبقة الثانية، فوض مهمة تفنيد أقوال الشيخ السوري إلى واحد من مساعديه الرئيسين هو إسماعيل الأنصاري[٣٤]. ولكن الألباني كان يزداد شعبية أكثر دائماً، وللتخلص منه كان عليهم أن ينتظروا حتى ارتكب غلطة خطيرة. ولاحت الفرصة حين دافع الألباني، بعد أن أعاد تقويم صحة حديث معين مقبول لدى المذهب الحنبلي، في عمل له بعنوان حجاب المرأة المسلمة، دافع عن السماح للنساء بألا يغطين وجوههن. فمثل هذا الموقف بدا غير مقبول عند كل الجماعات الدينية السعودية مهما كانت قناعتها. وهكذا، لم يكن لدى المفتي محمد بن إبراهيم أي عناء في تبرير رفض تجديد عقد الألباني في الجامعة، وأجبره بذلك على مغادرة المملكة في العام ١٩٦٣[٣٥]. وفي شهر أيار/ مايو من العام ١٩٦٧، قبض على الألباني في سورية وأمضى شهراً في السجن قبل أن يجري إطلاق سراحه مع كل السجناء السياسيين الآخرين في شهر حزيران/ يونيو[٣٦]. وربما تكون هذه الحادثة هي التي حفزت على قبول العرض الذي استلمه الألباني في العام التالي - بعد ضغط على السلطات السعودية من حاميه ابن باز - ليرأس قسم الدراسات العليا في كلية الشريعة في مكة المكرمة[٣٧]. ولكن المناورة أخفقت «بسبب معارضة السلطات»[٣٨]، وهذا يبين كم كان الجدل الدائر حول الألباني ما زال باقياً حاداً. ومرة أخرى يزج به في السجن بعد سنوات قليلة لمدة ثمانية شهور[٣٩]، قبل أن يغادر البلد إلى الأردن في العام

(٣٤) التفنيد الأول يسمى «إباحة التحلي بالذهب المحلق للنساء والرد على الألباني في تحريمه». انظر: الشمراني، ثبت مؤلفات المحدث الكبير، ص ١٦١. والتفنيد الثاني، الذي جاء رد فعل على ادعاءات الألباني بأن ابن عبد الوهاب كان جاهلاً بالحديث، وهو بعنوان: «الانتصار لشيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب بالرد على مجانبات الألباني للصواب»، وانظر: الشمراني، ثبت مؤلفات المحدث الكبير، ص ١٦٤. ويحتوي ثبت الشمراني على عناوين ثلاثة من ردود التفنيد الأخرى في ص ١٦٥ ـ ١٧٦.

(٣٥) مقابلة مع التلميذ السابق للألباني، الرياض، شهر كانون الأول/ ديسمبر ٢٠٠٥.

(٣٦) <http://www.islamway.com/bindex.php?section=scholarinfo&scholar-id=47>.

(٣٧) العلي، محمد ناصر الدين الألباني ص ٣١.

(٣٨) محمد سرور زين العابدين، «شيخ محدثي العصر في ذمة الله»، مجلة السنة، بيرمينغهام: مركز الدراسات الإسلامية، رقم ٩٠ شهر رجب ١٤٢٠هـ (تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٩٩).

(٣٩) <http://www.islamway.com/bindex.php?section=scholarinfo&scholar-id=47>.

١٩٧٩[٤٠]. وبالنسبة إلى المملكة العربية السعودية، فقد منحته أخيراً إعادة تأهيل رمزية في العام ١٩٧٥، بأن جعلته عضواً في المجلس الأعلى للجامعة الإسلامية في المدينة المنورة[٤١]. ولكن مع أن الألباني علّم لوقت قصير فقط نسبياً في المملكة العربية السعودية ـ ولا نعد زياراته العديدة إلى المؤتمرات وزياراته في مناسبة موسم الحج ـ فقد كان لأفكاره أثر قوي جداً هناك[٤٢]. وبالإجمال، شجع الألباني على إحياء واسع للاهتمام في دراسة الحديث وصحته، وهو ما أثر في كل التيارات الدينية. وكما شرح عضو سابق من أهل الحديث الجدد، «كان الحديث قد صار دكتاتورية افتراضية. حين كان عالم في موعظة أو في مؤتمر يستشهد بحديث، كان يمكن أن يقاطعه في أي لحظة واحد من طلابه ويسأله: «هل أثبتت صحة الحديث؟ هل أثبت الألباني صحته؟ وذلك نادراً ما كان يخفق في تعزيز عدم الثقة التي كان يشعر بها العلماء المنتمون إلى المؤسسة الدينية نحو الألباني»[٤٣]. ولقد مارس الألباني، بهذه الوسائل نفسها، بشكل غير مباشر وربما برغم رغباته الخاصة، تأثيراً في الحركة السلفية السعودية الرئيسة، أي الصحوة، التي كانت دعواته لها لإحياء الاجتهاد فوق كل شيء طريقة لشرعنة المواقف السياسية التي تفرعت عن الحظ الرسمي. ومع ذلك، فالألباني سيلعب دائماً دوراً ثانوياً نسبياً في الجسم الصحوي، ولسبب وجيه: صار أولئك الذين جعلوه مرجعهم المطلق هم أعداء الصحوة الألداء.

من الألباني إلى أهل الحديث الجدد

هؤلاء التلاميذ الذين أعلنوا هم أنفسهم أنهم تلاميذ الألباني اتخذوا اسم «أهل الحديث»، في إشارة إلى المذهب القروسطي الذي ادعى

---

(٤٠) كوينتان ويكتورورويتش، إدارة الحركية الإسلامية: السلفيون، والإخوان المسلمون، وقوة الدولة في الأردن، نيويورك: مطبعة جامعة الولاية في نيويورك، ٢٠٠١، ص ١٢٠.

(٤١) العلي، محمد ناصر الدين الألباني، ص ٣١.

(٤٢) هذا يفسر لماذا لاحظ فرانك فوغل أنه في الثمانينيات «يبدو العلماء السعوديون أكثر ميلاً إلى ادعاء مكانة المجتهد من أسلافهم الوهابيين. واليوم، يستطيع المرء أن يلاحظ التحفظ على ادعاء أي انتماء لأي مذهب مطلقاً». انظر: فوغل، الفقه الإسلامي والنظام التشريعي، ص ٧٨.

(٤٣) مقابلة مع عضو سابق من أهل الحديث الجدد، جدة، نيسان/ أبريل ٢٠٠٥.

الألباني نفسه أنه ينطلق منه. ولتمييزهم عن أسلافهم في القرون الوسطى سوف ندعوهم في هذه المقالة «أهل الحديث الجدد». وهم يتبنون موقفاً نقدياً من كل من المؤسسة الدينية الوهابية التقليدية ومن الصحوة على حد سواء، مبررين هذه المعارضة المزدوجة، بمواقف معينة للألباني.

وكما سبق أن رأينا، شجب الألباني ارتباط الوهابيين بالمذهب الحنبلي، ذاهباً في القول بعيداً جداً إلى حد القول إن محمد بن عبد الوهاب كان سلفياً (أي كان مخلصاً لأهل السلف الصالح) في العقيدة، لكن ليس في الفقه. زيادة على ذلك، في رأي الألباني لم يكن عبد الوهاب عارفاً بالحديث على نحو جيد، كما هو موضح بحقيقةِ أن إحدى رسائله تحتوي على حديث ضعيف على نحو مشهور[٤٤]. وهكذا يلعب الألباني هنا مع التضارب الأصلي داخل الوهابية وهو ما سبق أن أشرنا إليه، ومعطياً بذلك نفسه لا دور خصم الوهابية بل دور داعية إلى وهابية مجدَّدة مصفاة من عناصرها المناقضة لعقيدة السلف الصالح. وبتبني أهل الحديث الجدد لهذه الأفكار صاروا لذلك لا يهاجمون روح الوهابية التي يدّعون أنهم يدافعون عنها، بل بالأحرى يهاجمون شرعية المؤسسة التي أقامت نفسها بصفتها مستودعاً لتلك الروح. ويجب أن نشير زيادة على ما تقدم إلى أن هذا التحدي للمنهجية الوهابية الشرعية لا يتضمن قطعاً ولا بأي شكل من الأشكال نقداً أوسع لمواقفها الاجتماعية ـ في منعها للتصوير، أو الموسيقى، أو التبغ، على سبيل المثال ـ وهي المواقف التي يشارك فيها معظم أهل الحديث الجدد. ومعارضة الألباني للبس النقاب (وهو الحجاب الذي يغطي وجوه النساء) لا ينبغي أن يعطي الانطباع بأن أهل الحديث الجدد أكثر تحرراً (ليبرالية) بكثير في الناحية الاجتماعية من الوهابيين.

والشكر، على كل حال، لوجود ابن باز، أكثر مما هو للمؤسسة الدينية الوهابية التي بقيت العلاقات معها ودية إلى حد ما، وكان الخصم الرئيس لأهل الحديث الجدد هي الصحوة، دخلاء مثلهم في الميدان الديني السعودي، ولكنهم يتمتعون بدفع قوي منذ مطالع السبعينيات من ١٩٧٠. وكما في السابق، فهم سيبررون هذه المعارضة بالإشارة إلى الألباني

---

(٤٤) التسجيلات متوافرة في: <http://www.albrhan.org/b.ram>.

ومواقفه من الإخوان المسلمين ـ مدمجة على أيدي أهل الحديث الجدد مع الصحوة ـ وإلى موقفه من الفاعلية الحركية السياسية.

ويجب الاستذكار هنا أنه في وقت من الأوقات حين كانت كل التيارات الإسلامية حتى المجتمع الديني الوهابي منها وابن باز في رأس الطليعة[٤٥]، منها، تثني على منظر الإخوان المسلمين الراديكالي «الشهيد» سيد قطب، الذي أعدم في ١٩٦٦ بناء على أمر جمال عبد الناصر، كان الألباني واحداً من أول الشيوخ الذين خاطروا بنقد سيد قطب صراحة. ومشكلة الألباني مع قطب كانت مع عقيدة قطب، مثلما هي مبسوطة في تفسيره للقرآن المعروف بعنوان «في ظلال القرآن». وعلى نحو خاص، اعتقد الألباني أنه اكتشف في كتاب «في ظلال القرآن» إشارات من العقيدة البغيضة «وحدة الوجود»، التي عرفها الصوفي الأندلسي ابن عربي في زمانه واندمجت مع الصوفية[٤٦]. وإضافة إلى ما تقدم اختلف الألباني مع حسن البنا، مؤسس الإخوان المسلمين، وشجب «مواقفه المناقضة للسنة»، وأصر على حقيقة أن البنا لم يكن (عالماً) أي «عالماً دينياً»[٤٧].

هذه الهجمات كانت مرتبطة ارتباطاً مباشراً بالغلطة الرئيسة الأخرى التي لام الإخوان عليها (وامتداداً لذلك لام مقلديهم من أهل الصحوة)، أي، كون الإخوان أكثر اهتماماً بالسياسية منهم اهتماماً بـ(العلم) أي العلم الديني، وبالعقيدة. وأصر الألباني، من جهته، على أن أولياته كانت على العكس من ذلك. وهكذا كان يستمر في تكرار جملته المشهورة «في الظروف الحالية، تكون السياسة الجيدة هي البقاء بعيداً عن السياسة». أو

(٤٥) يروي الأخ المسلم محمد المجذوب، أن ابن باز، في اليوم الذي حكم فيه بالإعدام على سيد قطب، طلب منه أن يكتب برقية احتجاج لترسل إلى النظام الناصري. والمجذوب الذي كان مصدوماً بإعلان الموت الوشيك لقطب، كتب برقية استخدم فيها أسلوباً متصلباً بشكل كامل. وحين قرأ البرقية لابن باز كان المجذوب مقتنعاً أن ابن باز سيطلب منه أن يلطف لغته، وكان المجذوب مندهشاً وهو يرى الشيخ الضرير يوافق على كل كلمة تضمنتها البرقية وطلب منه أن ترسل فوراً. وكانت هذه البرقية، بحسب ما رواه المجذوب، هي العمل الاحتجاجي الوحيد من هذا النوع الصادر من العالم الاسلامي وتلقاه ناصر في تلك المناسبة. انظر: المجذوب، علماء ومفكرون عرفتهم، ص٩١.

(٤٦) انظر: شريط الألباني المعنون: (مفاهيم يجب أن تصحح).

(٤٧) التسجيل متوافر في: <http://www.albrhan.org/Fetan/a18.ram>.

(من السياسة ترك السياسة)[48]. وفي الحقيقة، كما شرح في محاضرة ألقاها في المدينة المنورة في ١٩٧٧ وبإشارة غير مباشرة إلى الإخوان المسلمين: «كل المسلمين يوافقون على تأسيس دولة إسلامية، ولكنهم يختلفون على الطريقة التي يجب أن تستخدم لبلوغ ذلك الهدف. [وبالنسبة إلي] فبالتزام المسلمين بالتوحيد فقط يمكن لأسباب اختلافاتهم أن تزال، كي يمكن لهم أن يسيروا نحو هدفهم في صفوف مرصوصة»[49]. بهذه الروح كان قد طور نظريته عن الدعوة، التي سماها التصفية والتربية، ويشرحها كالتالي: «أعني بالتصفية تنقية الإسلام من كل شيء غريب عنه ويفسده. ولهذه الغاية يجب تنقية السنة من كل حديث موضوع أو ضعيف تحتويه، كي يكون من الممكن تفسير القرآن في ضوء هذه السنة المصححة والأفكار والمفاهيم المروية من سلفنا الصالح». وبالنسبة إلى التربية، «فهي تتكون من غرس هذه العقيدة الإسلامية الصحيحة المستمدة من القرآن والسنة في شبابنا». والاختلاف الراديكالي بين هذا المدخل الذي يضع العقيدة قبل السياسة والفرد قبل الدولة، وبين مدخل الإخوان المسلمين، هو اختلاف موضح على نحو مذهل بفتوى الألباني المشهورة التي يدعو فيها الفلسطينيين أن يغادروا الأراضي المحتلة في غزة والضفة الغربية لأنهم لم يبقوا، حسب رأي الألباني، قادرين على ممارسة دينهم على الوجه الصحيح. ويضيف، إذا أعطي الخيار بين حماية العقيدة وحماية الأرض، فإن العقيدة هي التي يجب أن تلقى الأولوية[50].

هذه المواقف التي اتخذها الألباني كان سيدخرها أهل الحديث الجدد في رؤية أيديولوجية حقيقية، وكانت ستنشئ المزيد والكثير من المناقشات المنهجية ضد الإخوان المسلمين، وبالامتداد لهم ضد أهل الصحوة. ومن هذا الموقع، وفي واحدة من كراساته التي اعتبرت أكثرها تمثيلاً لأفكار هذه الفئة. وعنوانها: المخرج من الفتنة (أو كيفية الهروب من الانشقاق الداخلي) وهي مؤرخة في العام ١٩٨٢، فإن الشيخ اليمني

---

(٤٨) انظر: شريط الألباني المعنون: (صلاح الظاهر والباطن (١)).

(٤٩) المجذوب، علماء ومفكرون عرفتهم، ص ٣٠٢.

(٥٠) من أجل هذه الفتوى، انظر: على سبيل المثال. ويكتورووفتش، إدارة الفاعلية الحركية الإسلامية، ص ١٦٩، ملاحظة ٧٦.

مقبل الوادعي، الذي أمضى السبعينيات من ١٩٧٠ في الجامعة الإسلامية في المدينة المنورة وانتمى إلى مجموعة الجماعة السلفية المحتسبة، وهي الجماعة التي سنعود إليها بالتفصيل بعد قليل بعض الشيء، مقبل الوادعي هذا أسس تمييزاً بين خمس «جماعات إسلامية»: الأولى، هم أولئك الذين يدعوهم أصحاب الحديث (أو أهل الحديث)، والذين يصفهم بأنهم «الجماعة التي اختارها الله لحفظ دينه»[٥١] ويماهيهم مع أصحاب الحديث الأولى (المحدّثون)، بوصفهم «أولئك الذين تعتبر نصيحتهم أفضل نصيحة بعد النبيين وأصحابهم، لله، ولرسوله، ولكتابه، ولأئمته، ولعامة المسلمين»[٥٢]، ثم في الوسط ثلاث جماعات يوجه إليهم نقداً قاسياً في الوقت الذي ما زال فيه يعترف بفضائلهم وهم: أنصار السنة المحمدية المصرية[٥٣] (الذين يلومهم على عدم اهتمامهم بالحديث، في الوقت الذي يفرد فيه أهمية دعواتهم إلى التوحيد)[٥٤]. وجماعة التكفير «التكفيريون» الذين يمتدح حماستهم وإصرارهم على الدليل (البرهان المستمد من النصوص المقدسة) في الوقت الذي يلوم فيه ميلهم إلى إساءة استخدام التكفير[٥٥]، ثم التبليغ وهم الذين يمتدحون من أجل فاعلية تعليمهم، ولكن يلامون بسبب إهمالهم العقيدة والعلم وبسبب انتمائهم إلى مذهب ـ وفي هذه الحالة إلى المذهب الحنفي، وأخيراً جماعة الإخوان المسلمين الذين يوجه إليهم، بعد مقدمة وجيزة يبرز فيها النوايا الحسنة الأولى لحسن البنا، أخشن نقده وأخبثه. فهو يلومهم لعدم وجود العلماء في صفوفهم، ومن أجل «منع أعضائهم من حضور فصول دراسة العلماء»، وذلك ببساطة لأنهم «لا يحبون [العلماء]»، ثم يلومهم لكونهم جهلة في تخصصات المعرفة الدينية[٥٦]، ويلومهم من أجل «تفضيل مناصب السلطة على السنة»[٥٧].

---

(٥١) مقبل الوادعي، المخرج من الفتن، صنعاء، ١٩٨٢، ص ٩٠.
(٥٢) نفسه، ص ٩٦.
(٥٣) أنصار السنة المحمدية، جمعية مصرية موافقة للوهابية تأسست في القاهرة في ١٩٢٦.
(٥٤) الوادعي المخرج من الفتنة، ص ٩٩ ـ ١٠٠.
(٥٥) نفسه، ص ١٠١ ـ ١٠٢.
(٥٦) نفسه، ص ١٠٦ ـ ١١٤.
(٥٧) نفسه، ص ١٢٣.

وفي لحظة من اللحظات حين كانت حركة الإخوان المسلمين في ذروة نفوذها، تسببت مواقف الألباني ـ والاستخدام الذي وضعها فيه تلاميذه أهل الحديث الجدد ـ في الكثير من الاضطراب العظيم. ونتج عنها، في السبعينيات من ١٩٧٠، «مقاطعة الإخوان لدروس [الألباني] ولكل شيء مرتبط بدعوته» ونشر العديد من الهجمات ضده في مجلتهم المجتمع[٥٨].

كان هذا موقفاً لا يمكن الدفاع عنه بالنسبة إلى شخص كان من قبل يسعى إلى أن يكون معترفاً به بوصفه واحداً من المراجع الدينية المحترمة احتراماً على أعلى درجة في العالم الإسلامي. ونتيجة لذلك، وابتداء من الثمانينيات من ١٩٨٠ كان على الألباني أن يحاول محاولات أشد دائماً ليبتعد عن النزاعات، حتى لو كان ذلك يعني أحياناً أن عليه أن يتبرأ من أشد تلاميذه حماسة. وهذا هو السبب الذي من أجله سيسعى الألباني بنفسه، وقد بدا عليه بشكل ظاهر أنه متفاجئ بالآثار المدمرة لمواقفه من سيد قطب، وربما خائف من أن ينفر قطاعاً واسعاً من المجال الإسلامي، سيسعى هو نفسه إلى أن يخفف مقولاته بالتصريح: «نعم يجب تفنيد [سيد قطب]، ولكن بهدوء، ومن دون انحياز... نعم، يجب أن يفند، إنه واجب... (...) لكن ذلك لا يعني أن علينا أن نريه العداوة؛ أو أن ننسى أنه يمتلك ميزات معينة. الشيء المهم هو أنه مسلم وأنه كاتب إسلامي ـ ضمن حدود فهمه الخاص للإسلام، مثلما سبق لي أن قلت ـ والذي كان قد قتل في سبيل الدعوة، وأن أولئك الذين قتلوه هم أعداء الله»[٥٩].

ولكن مثل هذه المحاولات برهنت، على كل حال، أنها بلا فائدة، ومهما حاول الألباني بجهد بالغ أن يظهر بوصفه شخصية إجماعية، فقد كان هذا قد صار من قبل متأخراً جداً مثلما كان تلاميذه من قبل، برغم رغباته الخاصة في جزء من الأمر، قد رفعوه إلى مكانة الحجة بوصفه الأب الروحي لتيار أهل الحديث الجدد.

---

(٥٨) الألباني، (مفاهيم يجب أن تصحح).

(٥٩) يمكن العثور على التسجيل في: <http//www.islamgold.com/rmdata/139-Albani-qotob-part3.rm>.

المُحَدِّد من أهل الحديث الجدد والممارسات

فيما وراء هذه الأيديولوجية، التي منحت أهل الحديث الجدد هوية مخصوصة في المجال الديني، فقد طوروا هم أيضاً عدداً من الممارسات التي جعلتهم يبرزون في المجال الاجتماعي. ومعظم هذه الممارسات كانت مؤسسة على أرضية بعض فتاوى الألباني التي كانت على اختلاف مع الإجماع الحنبلي الوهابي. ففي موضوع الصلاة، على سبيل المثال، يميل أهل الحديث الجدد إلى اتباع وصايا الألباني المجموعة في كتيب صغير ـ وهو كتاب تسبب في حدوث دوي كبير حين صدر لأول مرة ـ بعنوان (صفة صلاة النبي). وفيه يدعي الألباني على سبيل المثال زيادة «وبركاته» لشعيرة «السلام عليكم ورحمة الله» بالإضافة إلى إمساك المصلي ليديه في أثناء الصلاة بطريقة تختلف اختلافاً أساسياً عن توجيهات الفقه الحنبلي الوهابي. وهو يوافق على البقاء منتعلاً في أثناء الصلاة داخل المسجد. والطبيعة البارزة لهذه الاختلافات الشعائرية تشرح لماذا أدى ظهور أهل الحديث الجدد إلى إثارة الخصومات والمناقشات في مساجد المدينة المنورة والمدن الأخرى حيث مدت حركتهم جذورها، وهو ما قاد تلاميذ الألباني إلى التجمع في مساجد تحت سيطرتهم الخاصة بهم. وليس لهذه المساجد محراب (وهو فجوة تتجه نحو مكة المكرمة داخل المسجد)، لأن أهل الحديث الجدد يعتبرون المحراب بدعة[٦٠] (تجديد يستحق اللوم). وبالنسبة إلى المدى الذي يخص ملابسهم، فأهل الحديث الجدد، مثلهم مثل أهل الصحوة ولكن مع عناد أكبر حتى من الآخرين، يشددون على منع لبس العقال (وهو الدائرة التي تستخدم لتثبيت الشماغ أو الغترة، وهي غطاء الرأس القماشي الذي يلبسه السعوديون). وبالنسبة إلى الثوب (الثوب السعودي)، فهم يرون وجوب أن يرتفع طرف الثوب إلى نصف بطن الساق («أربعة أصابع تحت الركبة»)، وهذا في معظمه لتمييز أنفسهم عن أهل الصحوة. وكما يعبر عن هذه الجماعة عضو سابق بشكل فكاهي، «الهدف هو أن تظهر أن الواجب في تقديم المرء نفسه متواضعاً أمام الله تعالى هو

---

(٦٠) مقابلة مع عضو سابق في الجماعة السلفية المحتسبة ناصر الحزيمي، الرياض، آذار/ مارس ٢٠٠٥.

أقوى من الخوف من السخرية»[٦١]. وأخيراً، فإن بعض أهل الحديث الجدد يميلون إلى دفع التقليد للنبي صلى الله عليه وسلم إلى حد تطويل شعورهم، ومرة أخرى هو ما يبعدهم جانباً عن أهل الصحوة، وهم الذين يشعرون أن من مصلحة الدعوة أن على المرء أن يكون حسن المظهر[٦٢].

القواعد المبكرة لأهل الحديث الجدد في المملكة العربية السعودية

في الستينيات بدأت فئة أهل الحديث الجدد تأخذ شكلاً في الجامعة الإسلامية في المدينة المنورة، وخصوصاً في دار الحديث، وهي معهد ديني مرتبط بالجامعة. وتاريخ هذا المعهد يوضح بشكل معبر كيف مهد أهل الحديث الهنودُ الطريقَ لأهل الحديث الجدد. ودار الحديث هذه كانت قد تأسست في العام ١٩٣١ على يد شيخ هندي من أهل الحديث كان يعيش في المدينة المنورة، وهو أحمد بن محمد الدهلوي[٦٣]، وكان مهتماً بتشجيع دراسة الحديث الشريف في الحجاز ثم مهتماً بنشر فِكْر هذه الحركة هنا. وعند وفاته في العام ١٩٥٥ انتقل المعهد ليكون تحت إدارة شيخ مالي متخصص «تقليدي» بالحديث الشريف، واسمه عبد الرحمن الإفريقي، وبعدئذ في العام ١٩٥٧، بعد وفاة الإفريقي، انتقل المعهد ليكون تحت إدارة الشيخ عمر فلاتة[٦٤] وهو أيضاً من أصل غرب إفريقي. وفي العام ١٩٦٤ ألحق المعهد بالجامعة الإسلامية في المدينة المنورة[٦٥]. وفي الجامعة عمل هذا المعهد كأمر واقع بصفة قسم الحديث الشريف حتى العام ١٩٧٦، حين أنشئ رسمياً مثل هذا القسم[٦٦]. وفي الستينيات من ١٩٦٠ زار الألباني دار الحديث مراراً ليلقي محاضرات، وبعض تلاميذه، من أمثال علي المزروعي تعلموا هناك. كانت هناك نزاعات حادة بين تلاميذ الألباني، الذين كان ينظر إليهم من قبل بوصفهم ثوريين في الحديث، وبين أنصار المفهوم الأكثر تقليدية لدراسة الحديث الشريف،

---

(٦١) مقابلة مع عضو سابق من أهل الحديث الجدد، جدة، نيسان/ أبريل ٢٠٠٥.

(٦٢) نفسه.

(٦٣) الفهرس السنوي للجامعة الإسلامية في المدينة المنورة ١٩٧٨، ص ٢٠٩ ـ ٢١٠.

(٦٤) المجذوب، علماء عرفتهم، ص ١٥١ ـ ١٧٥.

(٦٥) الفهرس السنوي، ص ٢٠٩.

(٦٦) نفسه، ص ١١٣.

مثل حماد الأنصاري وعمر فلاتة، الذي كان مديراً للمعهد، وشهدت السبعينيات من ١٩٧٠ فئة الألباني وهي تكسب الأرض في المعهد، وهو تطور كان سيقود، كما سنرى عن قريب، إلى صعود قوي لجماعة السلفية المحتسبة. وبسرعة، على كل حال، وصل تأثير الألباني إلى المكان الآخر الرئيس في الحجاز، الذي كان الحديث الشريف يُعلّم فيه، وبقي حتى ذلك الوقت تحت سلطة العلماء الذين كانوا يفضلون مدخلاً أكثر تقليدية. وكانت هذه هي دار الحديث الخيرية في مكة المكرمة، وهي معهد تأسس في العام ١٩٣٣ على يد عبد الظاهر أبو السمح[٦٧]، وهو عضو مصري من أنصار السنة المحمدية وكان قد صار إماماً للحرم الكبير في مكة المكرمة قبل سنوات قليلة[٦٨]. وابتداءً من السبعينيات فصاعداً، نما عدد أهل الحديث الجدد نمواً مهماً. وأخيراً، في الرياض وفي بريدة، ظهرت جماعات صغيرة كانت مرتبطة بأهل الحديث الجدد، وكان يقودها عموماً شخص له بريق، هو في الغالب إمام المسجد.

ورثة الألباني

مع الزيادة الحادة في أعداد أهل الحديث الجدد، شهدت السبعينيات انقسام تلاميذ الألباني ـ برغم ادعاءاتهم الرسمية بالبعد عن السياسة ـ وكان الانقسام حول الموقف الذي يجب تبنيه نحو نظام الحكم. وبرز من الانقسام موقفان رئيسان في أثناء تلك الفترة: **الأول**، هو الموقف الذي يدعو إلى رفض فعال للدولة ولمؤسساتها، وتبلور هذا الموقف في شكل تيار «الرافضين»، وهو الموقف الذي كانت أول تجلياته اقتحام الحرم المكي الكبير في مكة المكرمة في العام ١٩٧٩ من فئة مُرَدْكَلة من الجماعة السلفية المحتسبة. والموقف **الثاني** هو الذي تميز بالدعم غير المشروط للحاكم، والذي أظهر نفسه لأول مرة في أعقاب حرب الخليج مع تيار «الجامي» (بالإشارة إلى الشيخ محمد أمان الجامي، وهو واحد من الشخصيات القائدة للتيار).

(٦٧) نفسه، ص ٢٢٥.

(٦٨) راينهارد شولتز، الإسلامية العالمية في القرن العشرين، ليدن ـ بريل، ١٩٩٠، ص ١٤٢.

جهيمان العتيبي والرافضون

أظهرت البحوث الحديثة[٦٩] أن الجماعة التي قادها جهيمان العتيبي والتي احتلت الحرم الكبير في مكة المكرمة لمدة أسبوعين في شهر تشرين الثاني/ نوفمبر وفي شهر كانون الأول/ ديسمبر في العام ١٩٧٩، كانت قسماً مردكلاً من حركة استكانية أوسع هي الجماعة السلفية المحتسبة، وهي تعني حرفياً «الجماعة السلفية التي تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر». هذه الجماعة السلفية المحتسبة كانت قد تأسست في المدينة المنورة في أواسط الستينيات على أيدي تلاميذ الألباني الذين لم يكونوا سعداء بتنامي الأثر الاجتماعي للفاعلين الدينيين الجدد من أمثال الإخوان المسلمين، والصحوة الوليدة وجماعة التبليغ. كانت الجماعة السلفية المحتسبة قد تميزت اجتماعياً بالتزامها بمعظم الممارسات المتميزة في اللباس وفي الصلاة التي دعا إليها الألباني. وكانت الجماعة قادرة على أن تتطور تحت حماية عبد العزيز بن باز، الذي كان قد صار رئيس المؤسسة الدينية السعودية بعد موت المفتي محمد بن إبراهيم آل الشيخ في العام ١٩٦٩، بل كان قد وافق على أن يسمى الموجه الأعلى للحركة. وغالباً ما زار الألباني الجماعة السلفية المحتسبة، وكانت زياراته بشكل رئيس في أثناء موسم الحج، وكان يلقي محاضرات في بيت الإخوان، رئاسة الحركة الواقع في ضاحية من ضواحي المدينة المنورة.

وكان أحد الملامح المميزة للجمعية السلفية المحتسبة هو موقفَها نحو السياسة والسلطة، فأعضاؤها تنصلوا من أي اهتمام بالسياسة، التي كانوا يعتقدون أنها صرفت انتباه المؤمن الحقيقي عن العلم، أي المعرفة الدينية، وعن قوة العقيدة. ونتيجة لذلك، جعلوا الإخوان المسلمين، مثلهم في ذلك مثل الألباني، هم الهدف الأول للنقد. وهكذا، فحين يعلن أعضاء الجماعة السلفية المحتسبة أن نظام الحكم السعودي، مثل العديد من الحكومات الأخرى في العالم الإسلامي هو حكم غير شرعي، فهم في هذا

---

(٦٩) توماس هيغهامر وستيفان لاكروا، «الإسلامية الرافضة في المملكة العربية السعودية: قصة جهيمان العتيبي بعد إعادة النظر فيها»، الجورنال الدولي لدراسات الشرق الأوسط، ج ٣٩، رقم١ (٢٠٠٧) ص ٩٧ ـ ١١٦.

ليسوا، بداهة، منطلقين من حوافز سياسية، ولكنهم بالأحرى، على مبدأ بسيط هو أن أولئك الذين يسوسون السلطة لا ينحدرون من قبيلة النبي صلى الله عليه وسلم، قريش، وهو الشرط الأساسي لحكم المجتمع الذي قرره معظم الفقهاء التقليديين وهو الشرط الذي تبناه الألباني، ونتيجة لذلك، فإن قَسَم الولاء (البيعة) التي تربط نظام الحكم السعودي مع رعاياه هي، وفقاً لما رأوه، لاغية وباطلة. ولكن هذا لا يعني، ولا بأي شكل من الأشكال، أنه يجب تكفير الأعضاء الأفراد من العائلة المالكة السعودية.

ومع ذلك، فبالنسبة إلى بعض أعضاء الجماعة السلفية المحتسبة، الذين سُحِبوا ضد إرادتهم نحو التسييس فقد استمروا في رفضهم رسمياً عدداً من الظلامات الدقيقة ضد العائلة المالكية، التي نظر إليها بكونها قريبة جداً من الغرب وفاسدة إلى حد كبير، هؤلاء الأعضاء صاروا على نحو متزايد مندمجين مع هذا المبدأ. وهذا الاحتجاج الصاعد داخل الجماعة السلفية المحتسبة سوف يسهم إسهاماً كبيراً في التصدعات التي مزقت الجماعة في العام ١٩٧٧ وانتهت بقلب صلب صغير ينقسم حول جهيمان العتيبي. ومع ذلك ما زال ينبغي أن يلاحظ أنهم مهما كانوا راديكاليين، فإن العتيبي ورفاقه لم يتخطوا أبداً الخط الأحمر في التكفير، واستمروا في التشبث رسمياً بمواقف الجماعة السلفية المحتسبة والألباني بالنسبة إلى الموقف الذي يجب اتخاذه نحو نظام الحكم. فكيف إذاً يستطيع هذا الصعود من هؤلاء الثوريين أن يستحث داخل الفئة المردكلة من الجماعة السلفية المحتسبة على أن تكون متصالحة مع الموقف الشرعي الذي يرفض استخدام التكفير ضد الحكام، وهو التكفير الذي من دونه يكون غير مشروع أن يعارض الحكام بالقوة المسلحة؟ ووجد الحل، إذا كان أحد يجرؤ على أن يقول ذلك، في تدخل إلهي. ففي نهاية العام ١٩٧٨، أعلن جهيمان العتيبي لأعضاء جماعته أن مجيء المسيح المسلم، المهدي المنتظر، المتوقع في نهاية الزمان ليؤسس الرفاهية والعدل على الأرض، كان وشيكاً، وبعد بضعة شهور قليلة لم يكن أحد آخر غير محمد القحطاني، وهو رفيق من مدة طويلة لجهيمان العتيبي في الجماعة السلفية المحتسبة. وبالنسبة إلى النبوءة التي ستتحقق، يقضي الحديث بأن المهدي يجب أن يعلن في قلب المسجد الكبير في مكة المكرمة بين أحد أركان الكعبة ومقام إبراهيم. وكان التاريخ

المختار هو اليوم الأول من العام الهجري ١٤٠٠ الموافق لـ ٢٠ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٧٩. ولذلك فمع هذا الخط المسيحي من التفكير كان يجب على المرء أن يبحث عن الأسباب الكامنة خلف اقتحام المسجد الحرام الكبير في مكة المكرمة، والذي ليس له أي علاقة مع أي استراتيجية سياسية واضحة وانتهى الهجوم بالإخفاق الذريع، وجهيمان ورفاقه بين قتيل أو معتقل. ولم يمض وقت طويل بعد ذلك، حتى كان الألباني متهماً بالمسؤولية الفكرية عن إنشاء الجماعة السلفية المحتسبة، وبهذا، هو مسؤول بشكل غير مباشر عن أزمة ١٩٧٩. ومنع بعدئذ من أن تطأ قدماه أرض المملكة العربية السعودية طوال عدد من السنوات، ولكن الحظر سرعان ما رفع، كما هو الحال دائماً، بناء على وصية ابن باز[٧٠].

المدخلي والجامي

حادثة الحرم الكبير الشريف في مكة المكرمة كانت ضربة قاسية للرافضين من أهل الحديث الجدد وأدت داخل الحركة الواسعة من أهل الحديث، وكأن ذلك كان للتعويض، أدت إلى جنون ولاء عنيف متباهئ به نحو عائلة آل سعود. وكان هذا هو السبب في الثمانينيات في صعود فئة موالية من أهل الحديث الجدد تحت راية اثنين من الأفراد اللامعين وهما: الشيخ محمد أمان الجامي، وهو الذي أخذ هذا التيار اسمه منه وصار يعرف باسم الجامي، والشيخ ربيع المدخلي، وكلاهما أستاذ الحديث الشريف في الجامعة الإسلامية في المدينة المنورة. وفي العقيدة يستمر الجاميون إلى حد كبير في اتباع وصايا الألباني، متسائلين فقط بشأن مبدئه في إنكار شرعية الحاكم غير القرشي، لأن الدولة السعودية في عيونهم دولة إسلامية نقية.

وفي حين كانوا هامشيين نسبياً في نهاية الثمانينيات، فقد وجدوا أنفسهم مدفوعين إلى المقدمة بسبب حرب الخليج. فقد أثارت مناشدة الملك فهد للقوات الأمريكية بأن تحمي المملكة العربية السعودية بعد

---

(٧٠) للمزيد عن الجماعة السلفية المحتسبة وجهيمان العتيبي، انظر: هيغهامر ولاكروا، «الإسلامية الرافضة في المملكة العربية السعودية».

خمسة أيام من الغزو العراقي للكويت في ٢آب/أغسطس ١٩٩٠، أثارت قليلاً من الاضطراب في المملكة العربية السعودية. بعد هذه الحادثة بدأت الصحوة، تتصرف بوصفها مسانداً لنسخة مسيسة من السلفية، وأخذت زمام معارضة إسلامية غير متهاودة موجهة ضد نظام الحكم السعودي، ومنها من طالب برحيل الأمريكيين وبإصلاح جوهري للنظام السياسي معاً. وضد هذه الموجة من الاحتجاج، ظهر الجاميون، الذين اكتسبوا خبرة كبيرة في مهاجمة الإخوان المسلمين وأهل الصحوة منذ الستينيات، ظهروا حلفاء لنظام الحكم من الطراز الأول. وبسرعة شديدة جداً مُنحوا الموارد الكبيرة ليقودوا هجوماً مضاداً كبيراً ضد المعارضة الإسلامية. لقد قُدم للجاميين وللمدخليين ولآخرين حماية رسمية لمواعظهم التي سيستخدمون فيها استخداماً جيداً الخطابة المجربة جيداً من أهل الحديث الجدد ضد خصومهم الصحويين. وادّعوا أن المعارضة الصحوية لنظام الحكم السعودي لم تكن شيئاً سوى نتيجة معروفة سلفاً لعزوف الصحويين عن العلم الصحيح ولانتهازيتهم. وهكذا واجه الجاميون السلفية المسيسة للصحوة بموقف تعرضي عسكري غير سياسي، يكمله ولاء غير مشروط نحو عائلة آل سعود[٧١].

تصدير أهل الحديث الجدد

مع أن الحركيات (الديناميات) التي ولدت في البداية أهل الحديث الجدد يجب أن تُفهم داخل سياق المملكة العربية السعودية، فالحركة مع ذلك قد صُدّرت بسرعة إلى خارج المملكة العربية السعودية، إلى درجة أنها اليوم تكوّن عنصراً لا يمكن تجنبه من الإسلام السلفي في العديد من البلدان الإسلامية والغربية. وكانت وسائل تصديرها من نوعين.

النوع الأول من الوسائل كان شخصياً، وقد كان ناصر الدين الألباني نفسه، وفي كل بلد حل فيها، قد درّب طلاباً سيحاولون هم أن يديموا ذكرى تعاليمه، مثلما كان في سورية، حيث أقام فيها حتى العام ١٩٧٩،

---

(٧١) هذا البيان العملي عن الجاميين جاء نتيجة لملاحظة ميدانية ومقابلات أجريت في المملكة العربية السعودية في ٢٠٠٣ و٢٠٠٦.

وفي الأردن، حيث هاجر بعد ذلك واستقر فيها حتى موته. وهامش الحرية الذي تمتع به في المملكة الهاشمية يفسر في جزء منه الازدراع القوي لمجتمع أهل الحديث في ذلك البلد[٧٢]. وكان الموصِّل الآخر الكبير لعقيدة أهل الحديث هو اليمني مقبل الوادعي، وهو واحد من تلاميذ الألباني وعضو في الجماعة السلفية المحتسبة في السبعينيات قبل طرده في العام ١٩٧٩ إلى بلده الأصلي وهو اليمن، حيث برز محلياً بوصفه الأب المؤسس للسلفية. والنفوذ الاجتماعي والديني الذي اكتسبه الوادعي في اليمن يشرح الدور المركزي الذي لعبه أهل الحديث الجدد في تكوين السلفية اليمنية.

والنوع الثاني من الوسائل التي استخدمت لتصدير أهل الحديث الجدد كانت مؤسسية. ففي حين شغل أهل الحديث الجدد مناصب قليلة نوعاً ما حتى نهاية الثمانينيات في المؤسسات الإسلامية في المملكة العربية السعودية كان صعود الجامية بين عامي ١٩٩١ ـ ١٩٩٢ كبيراً إلى درجة مُنح معها أنصارها السيطرةَ على العديد من تلك المؤسسات، وكانت مؤسساتٌ معينة منها مرتبطةٌ مع تصدير الإسلام السعودي. وكانت أهم مؤسسة من هذه المؤسسات هي الجامعة الإسلامية في المدينة المنورة، وقد استولى عليها الجاميون والمدخليون، الذين سعوا ونجحوا في طرد معظم الإخوان المسلمين وأهل الصحوة الذين كانوا يعلّمون في تلك الجامعة. وكانت المخاطر عالية، فنسبة كبيرة مهمة من طلاب الجامعة هم من الأجانب، وعازمون على العودة إلى بلدانهم، بعد أن يكون قد تم تعليمهم. ولذلك، فقد كان تحويل الجامعة الإسلامية في المدينة المنورة إلى قلعة جامية ابتداء من ١٩٩٢ ـ ١٩٩٣ كان له أثر قوي على طبيعة السلفية التي ستكون بعد ذلك مصدرة من المملكة العربية السعودية. والحقيقة أن السلفية كانت قد ازدرعت في فرنسا إلى حد كبير على أيدي خريجي هذه الجامعة، من أمثال الإمام عبد القادر بوزيان (الذي طرد إلى الجزائر في العام ٢٠٠٤)[٧٣]، والذي كان قد رجع من المدينة في أواسط

(٧٢) وكتوروفتش إدارة الفاعلية الحركية الإسلامية، ص ١٠٠ ـ ١٤٦.

(٧٣) سمير أمغار، «السلفيون الفرنسيون: أرستقراطية دينية جديدة؟».

التسعينيات من ١٩٩٠، هذه الحقيقة، تكفي لتشرح لماذا تشغل الجامية، وإلى حد بعيد تيار فكر أهل الحديث الجدد، مثل هذا المنصب المهيمن هيمنة قوية داخل الإسلام السلفي في فرنسا.

خاتمة: أهل الحديث الجدد اليوم

من طريق أصالة مواقفه الشرعية ومعارضته العنيدة للتأثير المتنامي للإخوان المسلمين ولأهل الصحوة في المجال الديني السعودي وما وراءه، وفّـر ناصر الدين الألباني مجمل الكتابات العقدية الضرورية لظهور تيار قوي لأهل الحديث الجدد مفعم برغبة ثورية لتجديد الوهابية من طريق الحديث الشريف، في الوقت نفسه الذي تشدد فيه على موقف محارب ضد أي اشتغال في السياسة. وهذا التيار هو المهيمن اليوم داخل السلفية في العديد من البلدان، من مثل فرنسا، واليمن، وهو تيار حاضر بقوة في بلدان أخرى من مثل المملكة العربية السعودية، والأردن، والكويت والجزائر، وهي بلدان تعلمت أنظمة الحكم فيها منذ زمن طويل كيف تستخدم هذا التيار لتوازن به ضد صعود الشكل المسيس من السلفية التي تفرض غالباً تحدياً غير مسبوق لسلطة تلك الأنظمة. وهذا موقف يمكن أن يبرهن على أنه مراهنة خطرة: فمثلما قد أظهر مثال جهيمان العتيبي، لا تحتاج الحراكية الفاعلة العنيفة أن تكون نتيجة مباشرة لتسييس وقد تشتق من عوامل أخرى، مثل الإيمان بالمخلص المهدي المنتظر، ولكن، من الصدق القول، على كل حال، إن أهل الحديث الجدد قد حافظوا، منذ ١٩٧٩، على تقليدهم في الاستكانة السياسية، حتى أنهم ذهبوا بعيداً جداً إلى حد تطوير إحساس قوي بالولاء لأنظمة الحكم الراسخة المستقرة، كما هو في حالة الجاميين. ولهذا السبب نفسه، في عالم ما بعد ١١/٩/ ٢٠٠١م، ترى هذه الأنظمة تيار أهل الحديث الجدد بوصفه ضرورياً أكثر من أي وقت مضى. وهذا جزئياً هو السبب لاستمرار هذا التيار، في السنوات القادمة، في تمثيل واحد من المكونات الرئيسة لسلفية الإسلام.

مسرد المراجع

نبذة مختصرة عن السيرة الذاتية لفضيلة الشيخ محمد ناصر الدين بن الحاج نوح الألباني رحمه الله. <http://saaid.net/waratha/1/albani.htm>.

العلي، إبراهيم محمد، محمد ناصر الدين الألباني ـ محدث العصر وناصر السنة، دمشق: دار القلعة، ٢٠٠١.

أمغار، سمير، «السلفيون الفرنسيون: أرستقراطية دينية جديدة؟»، مغرب ـ مشرق، رقم١٨٣ (ربيع ٢٠٠٥) ص ١٣ ـ ٣١.

الأنصاري، إسماعيل، إباحة التحلي بالذهب المحلق للنساء والرد على الألباني في تحريمه، بلا تاريخ، بلا مكان طباعة.

البسام، عبد الله، علماء نجد خلال ثمانية قرون، الرياض: دار العاصمة، ١٣٩٨ هـ، ج ٢.

براون، دانييل، إعادة النظر في الحديث في الفكر الإسلامي الحديث، كيمبردج: مطبعة جامعة كيمبردج، ٢٠٠٣.

كومينس، ديفيد، الإصلاح الإسلامي: والسياسة والتغيير الاجتماعي في سورية أواخر العهد العثماني نيويورك: مطبعة جامعة أوكسفورد، ١٩٩٠.

ـــــ الرسالة الوهابية والمملكة العربية السعودية لندن: آي. بي. توريس، ٢٠٠٦.

الفهد، عبد العزيز، «من الانفصارية إلى التكيف: التطور العقدي والشرعي للوهابية»، مجلة القانون جامعة نيويورك، ج ٧٩، رقم٢ (أيار/مايو ٢٠٠٤)، ص ٤٨٥ ـ ٥١٩.

هيغهامر، توماس، ولاكروا، ستيفان، «الإسلامية الرافضة في المملكة العربية السعودية: قصة جهيمان العتيبي بعد إعادة النظر فيها»، الجورنال العالمي لدراسات الشرق الأوسط، ج ٣٩، رقم١ (٢٠٠٧)، ص ٩٧ ـ ١١٧.

ابن عبد الوهاب، محمد، الرسائل الشخصية للشيخ محمد بن عبد الوهاب، لا مكان طباعة، لا تاريخ.

لاوست، هنري، التعددية في الإسلام، باريس، غوثنر، ١٩٨٣.

المجذوب، محمد، علماء ومفكرون عرفتهم ـ الجزء الأول، القاهرة: دار الاعتصام، ١٩٨٦.

ميكالف، بربارا، دي. الإحياء الإسلامي في الهند البريطانية: ديوباند، ١٨٦٠ ـ ١٩٠٠، برينستون: مطبعة جامعة برينستون، ١٩٨٢.

شولتز، راينهارد، العالمية الإسلامية في القرن العشرين، ليدن: بريل، ١٩٩٠.

الشمراني، عبد الله بن محمد، ثبت مؤلفات المحدث الكبير الإمام محمد ناصر الدين الألباني <http:www.dorar.net>.

فوغل، فرانك ئي.، الشريعة الإسلامية والنظام التشريعي: دراسات في المملكة العربية السعودية: ليدن: بريل، ٢٠٠٠.

الوادعي، مقبل هادي، المخرج من الفتنة، صنعاء، ١٩٨٢.

ويكتورووفتش، كوينتان، إدارة الفاعلية الحركية الإسلامية: السلفيون، الإخوان المسلمون، وقوة الدولة في الأردن، نيويورك: مطبعة جامعة ولاية نيويورك، ٢٠٠١.

زين العابدين، محمد سرور، «شيخ محدثي العصر في ذمة الله»، مجلة السنة، بيرمينغام: مركز الدراسات الإسلامية، رقم ٩٠، رجب ١٤٢٠هـ، [تشرين الأول/أكتوبر ١٩٩٩].

زيغال مالكا، أوصياء الإسلام، باريس: مطابع العلوم، ١٩٩٦.

بعض كتابات ناصر الدين الألباني وأشرطته

- مفاهيم يجب أن تصحح.
- صلاح الظاهر والباطن (١)
- تحذير الساجد من اتخاذ القبور مساجد، الطبعة الرابعة، بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٨٣.

سلسلة الأحاديث الضعيفة، بيروت، المكتب الإسلامي، ١٩٧٢.

سلسلة الأحاديث الصحيحة، بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٨٥.

حجاب المرأة المسلمة، الطبعة الثامنة، بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٨٧.

صفة صلاة النبي من التكبير إلى التسليم كأنك تراها. الطبعة الرابعة عشرة، بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٨٧.

(٣)

تحول مفهوم راديكالي
الولاء والبراء في أيديولوجية أبي محمد المقدسي

جاويس ويجميكرز

المفهوم السلفي في الولاء والبراء، الذي يترجم ترجمة تقريبية بكلمتي loyalty وdisavowal، على التوالي[١]، قد صار يعتبر من بعضهم وصفة للتطرف، وصار الملتزمون بفكرة أن على كل المسلمين أن يظهروا الولاء لله، ثم للإسلام، ثم للمسلمين وأن كل شيء ما عدا ذلك يجب أن يتبرؤوا منه، صاروا يعتبرون راديكاليين بشكل فطري، من قبل بعض المراقبين[٢].

---

(١) من أجل وصف شامل للمعاني المختلفة لكلا اللفظين (عموماً وفي الإسلام كذلك)، انظر: (بالنسبة إلى الولاء) إدوارد دبليو. لين، المعجم العربي الإنكليزي، ج ١، كيمبردج: أمانة جمعية النصوص الإسلامية، ١٩٨٤، ص ٣٠٦٠ ـ ٣٠٦١، بهي. ثي. ووكر، «ولاية»، في: تي اتش. برانكويس، سي. ثي. بوزويرث، ثي. فان دونزيل ودبليو/ بهي. هينريكس (محررون)، دائرة معارف الإسلام ـ نسخة جديدة، ج ١١، ليدن: ثي. جيه. بريل، ٢٠٠٢، ص ٢٠٨ ـ ٢٠٩، (بالنسبة إلى البراء) لين. ج ١، ص ١٧٨ ـ ١٧٩، آر. برانشفيك، «براءة» في: اتش. إيه. آر. جب، جيه. اتش. كريمرز، ثي. ليفي ـ بروفنسال، جيه. شاخت، بي. لويس وسي اتش، بيلللات (محررون)، دائرة معارف الإسلام ـ نسخة جديدة، ج ١، ليدن: ثي. جيه. بريل، ١٩٦٠، ص ١٠٢٦ ـ ١٠٢٧، جيه. بيديرسن، في اليمين الدستورية المعادية للسامية، ستراسبورغ: كارل جيه تروبنر، ١٩١٤، ص ١٧٤، ٢٠٩، نفسه، «قسم» في: اتش. ايه. آر. جب وجيه. اتش. كريمرز (محررون) دائرة معارف الإسلام القصيرة، ليدن: ثي جيه. بريل، ١٩٦١، ص ٢٢٤ ـ ٢٢٥، إيتان كوهلبيرغ، «براءة في العقيدة الشيعية»، دراسات القدس العربية والإسلامية، ج ٧ (١٩٨٦)، ص ١٧٠ ـ ١٧٢.

(٢) ديفيد كوك، فهم الجهاد، بيركلي ولوس أنجلوس. مطبعة جامعة كاليفورنيا ٢٠٠٥، ص ١٤١ ـ ١٤٢، سعود بن صالح السرحان، «الولاء والبراء الأيديولوجيا الجديدة للحركة الإسلامية»، الشرق الأوسط، ٢٨ كانون الثاني/ يناير ٢٠٠٤.

وصدقاً، بالتأكيد إن مفهوم الولاء والبراء يقسم العالم إلى مجالين منفصلين، واحد منهما خير، وواحد شر. وهذا ما يمكن أن يؤدي في النتيجة إلى إقامة روابط قوية من الولاء والأخوة في صفوف المسلمين من جهة، إضافة إلى إقامة أشكال من التقوى المتطرفة، وذلك من خلال التبرؤ من كل شيء ومن كل شخص يعتبر غير إسلامي، من الجهة الأخرى. ولذلك يستطيع الملتزمون بمفهوم الولاء والبراء أن يستخدموه لإقامة حدود بين الجماعات وليخلقوا انقسامات بل من الممكن أن يخلقوا حتى الطائفية. وفي سياق غربي يمكن أن يستخدم مفهوم الولاء والبراء ليكون متراساً ضد الدمج الناجح في المجتمع. وهكذا يبدو أن قدراً معيناً من الراديكالية سيكون مرتبطاً، على نحو لا ينفصل، بمفهوم الولاء والبراء.

ومع ذلك، وبرغم الطبيعة الراديكالية المتأصلة في الولاء والبراء، فهناك اختلافات كبيرة في الطريقة التي يفسر بها السلفيون هذا المفهوم. ويقصد هذا الفصل إلى إظهار هذه التفسيرات المختلفة، وذلك من طريق تتبع تاريخ الولاء والبراء ابتداء من بداياته قبل الإسلام ومكانه في الأشكال البدعية. في مطلع الإسلام، حين قام بعض السنة مع ذلك باستبعاده بوصفه بدعة، إلى بروزه في الخطاب السلفي في الوقت الحاضر، فهو يوصف كثيراً بأنه جزء من أصل الدين. وسيكون التوكيد في هذه المقالة منصباً على أفكار أبي محمد المقدسي (المولود في العام ١٩٥٩)، المنظّر الفلسطيني الأردني السلفي الجهادي. فهو لم يسهم فقط في تطوير الولاء والبراء، بل حوّل أيضاً هذا المفهوم إلى لُبِّ أيديولوجيته وربطه بمفاهيم كانت قد وجدت من قبل، ولكنها مفاهيم أعيد التفكير فيها من قِبله[٣].

أصول البراء والولاء

شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام

يمكن العثور على أصول لفظ البراء في المعنى المبين أعلاه في الثقافة

---

(٣) كان العديد من النصوص التي استخدمت في هذه الورقة قد أنزلت من الإنترنت وبعض هذه النصوص لم تكن متوافرة لي إلا في شكل لغة إعداد النصوص المترابطة، هتمل (اتش تي ام ال)، وهذا يعني أن الإشارة إلى أي صفحات محددة أمر صعب. وحاولت أن أحل هذه المشكلة بأن استشهدت باسم الفصل أو رقم الفصل وأرقام الصفحة في الحواشي.

القبلية لشبه الجزيرة العربية قبل الإسلام. ففي الوقت الذي كان فيه أفراد نفس القبلية يرتبط بعضهم ببعض بروابط قوية[٤]، لم تكن العلاقات بين القبائل المختلفة دائماً علاقات سلمية. كانت في الغالب في حالة حرب، إحداها مع أخرى ولكنها كانت تستطيع أيضاً أن تدخل في حلف أو تحالف أحياناً. وبما أن هذه الأحلاف جاءت إلى الوجود لأسباب كثيراً ما تكون أسباباً نفعية، من مثل أن يكون للأحلاف أعداء مشتركون، فقد كان يمكن للأحلاف أن تحل أيضاً. وهذا الإنهاء للحلف كان يشار إليه باسم الخلع أي: الانفصال[٥]. ولكن اللفظ نفسه، كان يمكن أن يشير أيضاً إلى الطرد الذي تقوم به القبيلة لواحد من أعضائها. ومع أن القبائل كانت مسؤولة عن حماية أفرادها ضد هجمات الغرباء، فقد كانت هذه القبائل تقرر أحياناً أن تطرد واحداً من أفرادها كي لا تعرض للخطر علاقاتها مع قبيلة أخرى كانت تلك القبائل تتحالف معها. ومثل هذا الشخص المطرود كان يشار إليه باسم الخليع، وفعل الطرد هذا، بصرف النظر عن الخلع، كان يسمى التبرؤ أيضاً. وهذا اللفظ الأخير متصل من الناحية اللغوية مع براءة، ويشير إلى أن قبيلة معينة تعلن نفسها بريئة من مصير عضوها السابق[٦].

الفئات المبتدعة الإسلامية الأولى

مفهوم البراء الذي وجد في الأزمنة قبل الإسلام لم يُغَيّر تغييراً مهماً مع مجيء الإسلام. وتطور هذا المفهوم إلى حالة صار التبرؤ فيها يستخدم من طرف المسلمين لإنهاء تحالفاتهم مع غير المسلمين، تحالفاتهم التي كانوا قد دخلوا فيها قبل مجيء الإسلام. وبهذه الطريقة، تبنى المسلمون مفهوماً قَبَلياً ولكنه معدل بطريقة تجعله مناسباً لحاجاتهم الجديدة[٧]. ويذكر القرآن الكريم أيضاً الولاء والبراء، مع أن ذكر القرآن لهما جاء في صيغ مختلفة قليلاً. ففي الآية ٥١ من سورة المائدة، على سبيل المثال، يخبرنا القرآن

---

(٤) يستطيع المرء أن يصف هذه العلاقات القوية بأنها شكل من الولاء. ولم أعثر على كل حال على أي مصادر تشير إلى التضامن داخل القبيلة بأنه ولاء.

(٥) اغناز غولدزهير، الدراسات الإسلامية، ج ١، قاعة: ماكس نمييرِ، ١٨٨٨، ص ٦٣ ـ ٦٩.

(٦) توشيهيكو آزوتسو، مفاهيم أخلاقية ـ دينية في القرآن الكريم، مونتريال: مطبعة جامعة ماغروهيل، ١٩٦٦، ص ٥٦. كوهلبيرغ، «براءة في عقيدة الشيعة»، ص ١٣٩ ـ ١٤٠.

(٧) كوهلبيرغ، «براءة في عقيدة الشيعة»، ص ١٤٠ ـ ١٤١.

الكريم أن اليهود والنصارى ﴿بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾[8](*)، والأولياء جمع ولي. وتبدأ الآية ١ من سورة التوبة بكلمة «براءة». ومع أن الترجمة الدقيقة لهذه الكلمة الأخيرة، براءة، هي ترجمة موضع جدل نوعاً ما، فمعظم المؤلفين على ما يبدو متفقون على معناها العام وهو أن لها علاقة ما مع «الكون بريئاً من» أو «التبرؤ»، أو «إنهاء» أو ما يشبه ذلك من التعابير المتصلة بالكلمة من ناحية الدلالة[9](**).

كانت أول جماعة إسلامية تستخدم الولاء والبراء بوصفهما جزءاً من عقيدة الجماعة على ما يبدو، هي الفئة المعروفة باسم الخوارج. وصار الخوارج جماعة متمايزة بعد أن كانوا قد رفضوا التحكيم بين رابع الخلفاء الراشدين علي بن أبي طالب (حوالي ٦٥٦ ـ ٦٦١م)، الذي كانوا قد ساندوه في البداية، وبين خصمه معاوية بن أبي سفيان (حوالي ٦٦١ ـ ٦٨٠). لقد دمج الخوارج الولاء والبراء في معتقداتهم، مظهرين ولاء عظيماً لأعضاء آخرين من جماعتهم في الوقت الذي تبرؤوا فيه من الغرباء عنها. والتفكير نفسه انطبق على الأشياء، والأفعال، والمعتقدات، إلى المدى الذي صار معه كل مظهر من الحياة إما مستحقاً لولاء الخوارج أو برائهم. وعلى هذا النحو، شكّل الخوارج العالم حول أنفسهم بلفظي الأسود والأبيض[10].

---

(٨) هذا الاقتباس من القرآن الكريم والاقتباسات التالية الأخرى مأخوذة من إيه. جيه. آربري، القرآن الكريم مفسراً، نيويورك: تتش ستون، ١٩٩٦ (١٩٥٥).

(*) يشير الكاتب إلى قول الله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ﴾ المائدة، الآية ٥١، (المترجم).

(٩) انظر: هيوبرت غرم، محمد صلى الله عليه وسلم)، مونستر: أشيندورف، ١٨٩٢، ص ١٢٨ ـ ١٢٩، ريتشارد بل، «إعلان محمد للحج»، جورنال الجمعية الملكية الآسيوية (١٩٣٧). ص ٢٣٤، ٢٣٨، ٢٤٢، أوري روبن، «براءة: دراسة لبعض آيات قرآنية»، دراسات القدس العربية والإسلامية، ج ٥ (١٩٨٤)، ص ١٤ ـ ١٧، فرانتس بوهل، (في تأويل القرآن)، النصوص الشرقية، ج ٣ (١٩٢٤) ص ٩٧ ـ ١٠٠، جون وينزبرو، دراسات قرآنية، أكسفورد إلخ: مطبعة جامعة أكسفورد، ١٩٧٧، ص ١١ ـ ١٢.

(**) يشير الكاتب إلى قول الله تعالى ﴿بَرَاءَةٌ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ التوبة الآية ١، (المترجم).

(١٠) ديللا فيدا، جي. ليفي، ١٩٧٩، «الخوارج»، في ئي. فان. دونزويل، بي لويس، سي اتش. بيلات وسي. تي. بوز ورث (محررون)، دائرة معارف الإسلام ـ نسخة جديدة، ج. ٤، ليدن: ئي. جيه. بريل، ص ١٠٧٤ ـ ١٠٧٥، كوهلبيرغ، «براءة»، ص ١٤٢ ـ ١٤٤.

وكانت الجماعة التي انشقت عن «التيار الرئيس» من الخوارج هم الإباضية، وكانت أفكارهم أكثر اعتدالاً بشكل طفيف. وبخصوص الولاء والبراء اعتقد الإباضية أن من الممكن أن يقوم صنف منفصل من الناس والأشياء يكون بين الطرفين، وسموا هذا الموقف: الوقوف، أو التوقف (التردد، تعليق الحكم). وخلقُ الصنف الوسط عَكَسَ الحقيقة التي ترى أن طبيعة كل فرد ليست واضحة بشكل كامل(إما خيراً أو شراً)[١١]. ومن المثير للاهتمام أن الإباضية استخدمت أيضاً مفهوم الولاء والبراء، مثلما كان قد فعل «التيار الرئيس» للخوارج من قبلهم، وذلك ليميزوا الأفراد الداخليين في الجماعة من الغرباء عنها. آنذاك كان الإباضيون (وهم في الحقيقة ما زالوا إلى الآن) جماعة صغيرة نسبياً من المسلمين المبتدعة في بحر من السنة المستقيمة المحافظة. وهذا لم يستدع فقط الاحتفاظ بعلاقات وثيقة داخل الدوائر الإباضية (الولاء)، بل استدعى أيضاً المحافظة على معتقداتهم خالية من تأثيرات السنة، واستدعت أيضاً الابتعاد عن الآخرين، (التبرؤ)[١٢].

وإلى حد بعيد، كان أوسع وأهم فرع من الإسلام تبنّى الولاءَ والبراء بوصفه جزءاً من عقيدته هو الشيعة. فالشيعة المسلمون كانوا دائماً يوقرون علياً، والحسن، والحسين رضي الله عنهم وخلفهم بوصفهم أئمتهم الملهمين من الله؛ ولذلك فقد كان الشيعة، نتيجة لذلك، قد اتخذوا رأياً سلبياً من الخلفاء الراشدين الثلاثة الأول، الذين كانوا قد سبقوا علياً، واعتبروهم خصومه، ولكن هؤلاء الخلفاء كانوا (وما زالوا)، على كل حال، يُعتبرون من المسلمين السنة هم الخلفاء الراشدون[١٣]. وهذا الموقف أعطي لاحقاً شكلاً عقدياً من طريق مفهوم الولاء والبراء. وتطور

---

(١١) ويرنر شوارتز، بدايات الإباضية في شمال إفريقية، ويسبادن: أوتو هاراسووتز، ١٩٨٣، ص ٥٧ ـ ٥٨، كوهلبيرغ، «براءة في العقيدة الشيعية»، ص ١٤٣ ـ ١٤٤، جوزيف فان إيس، الإلهيات والمجتمع في القرنين الثاني والثالث الهجريين، ج ٢، برلين ونيويورك: وولتر دوغرويتر، ١٩٩٢، ص ٢٢٥.

(١٢) شوارتز، بدايات الإباضية في شمال إفريقية، ص ٦٢.

(١٣) كوهلبيرغ، «بعض آراء الزيدية عن صحابة النبي» مجلة مدرسة الدراسات الشرقية والإفريقية، ج ٣٩، رقم١، ١٩٧٦، ص ٩٣ ـ ٩٨، نفسه، «بعض آراء الشيعة الإمامية عن الصحابة»، دراسات القدس العربية والإسلامية، ج ٥ (١٩٩٤)، ص ١٤٥ ـ ١٥١.

الحب والعاطفة لأئمة الشيعة إلى ولاء في الوقت الذي صار فيه البراء يعني الموقف السلبي نحو الخلفاء الراشدين الثلاثة الأول وتابعيهم إضافة إلى الأوثان (الطواغيت) وعبدتهم. وبهذه الطريقة، صار الولاء والبراء جزءاً مهماً من الركائز اللاهوتية لعقيدة الشيعة[١٤].

من بدعة إلى أساس: آراء السنة في الولاء والبراء

بدعة

تبني المسلمين المبتدعة للولاء والبراء لم يحاكَ من الإسلام السني[١٥]. وفي الحقيقة، كانت ردود الفعل السنية القليلة جداً على الولاء والبراء التي عثرت عليها، كانت ردوداً سلبية بالكامل. ويمكن العثور على واحد من مثل هذه الردود في كتابات «مؤسس» المذهب الفقهي الحنبلي، أحمد بن حنبل (٧٨٠ ـ ٨٥٥م)، مثلما عالجها العالم الحنبلي ابن أبي يعلى (١٠٥٩ ـ ١١٣١م). فهو يصرح أن «الولاية بدعة دينية والبراءة بدعة دينية [...] هذه العقيدة، (هذا القول) هو بدعة دينية»، قبل أن يضيف «فاحذروه»[١٦]. وليس واضحاً على نحو كامل إن كان المؤلف يرفض الولاء والبراء على أسس عقدية أم أنه ببساطه يرفضها لأنه يربطها مع الشيعة، نظراً إلى أنه يقرر أيضاً أن الشيعة (الرافضة) «يتبرؤون من صحابة محمد صلى الله عليه وسلم [...]، ويلعنونهم ويحطون من قدرهم. [...] الشيعة ليسوا، ولا بأي شكل من الأشكال، قطعياً جزءاً من الإسلام»[١٧] وعثر على تنديدات مشابهة للولاء والبراء في كتابات عالم حنبلي آخر هو ابن بطة (المتوفى في العام ٩٩٧م)، فهو أيضاً يستبعد

(١٤) كوهلبيرغ، «براءة» ص ١٤٤ ـ ١٥١.

(١٥) من المثير للاهتمام أن نرى أن العمل الضخم حول علم الإلهيات الإسلامي المبكر الذي قام به جوزيف فان إيس لا يعطي أي إشارة فعلياً إلى مفاهيم الولاء والبراء خارج سياق الابتداع، وبالنسبة إلى معالجته لهذا الموضوع في إسلام الخوارج والإباضية، انظر: فان إيس، ج ٢، ص ١٩٥، ٢٢٤ ـ ٢٣١.

(١٦) أبو الحسين محمد بن محمد بن أبي يعلى، طبقات الحنابلة، القاهرة ١٩٥٢، ص ٣٥. (النص في الأصل العربي هو: الولاية بدعة والبراءة بدعة، وهم يقولون نتولى فلاناً ونتبرأ من فلان، وهذا القول بدعة فاحذروه طبقات الحنابلة ١/ ٣٣ (المترجم).

(١٧) نفسه، ص ٣٣.

الولاية والبراءة كليهما بوصفهما بدعاً (جمع بدعة) ولكن، وهو ما يثير الاهتمام بشكل كافٍ، يفعل ذلك من دون ربط الولاية والبراءة ربطاً صريحاً بأي شكل من إسلام المبتدعة[18].

وبعد عدة قرون من الصمت النسبي في موضوع الولاء والبراء، عولج الموضوع على نحو واسع من عالم حنبلي مشهور هو ابن تيمية (١٢٦٣ ـ ١٣٢٨م). ومع أنه لا يستخدم أبداً التعبير الحقيقي «الولاء والبراء» فمن الواضح أن ابن تيمية عرف بالفكرة التي تكمن خلف الولاء والبراء. وهو يكتب أنه بعد قرون من الجهل قبل الإسلام (الجاهلية)، جاء الإسلام ليبين للناس «الطريق المستقيم» (الصراط المستقيم)، الذي يجب على المسلمين ألا يحيدوا عنه. ويكتب ابن تيمية مع ذلك أن تأثيرات اليهود والنصارى لطخت الحقيقة النقية التي مثلها الإسلام، ولذلك يجب على المسلمين مرة ثانية أن يتمسكوا بالصراط المستقيم[19]. والمؤلف مهتم على وجه خاص بشأن تأثير الأعياد الدينية اليهودية والنصرانية ويشدد أن على المسلمين أن يتجنبوا هذه الأعياد إذا أرادوا أن يبقوا مسلمين حقيقيين[20]. وإلا فقد يبدأ المسلمون بإظهار الموالاة والمودة نحو اليهود والنصارى، ويقودون أنفسهم بذلك بعيداً عن الصراط المستقيم. ومع أن ابن تيمية يقتبس على نحو واسع من السنة والقرآن فآية واحدة تقريباً تلخص مناقشته هذه، سورة المائدة آية ٥١ التي تنص: **﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ لا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾**.

يرى ابن تيمية الآيات المشابهة لهذه الآية بوصفها مؤشراً إلى الكيفية التي يجب على المسلمين أن يتعاملوا بها مع اليهود والنصارى، ويفسر هذه الآيات بأنها إدانة للاتصال القريب مع هؤلاء الناس[21]. والأمثلة التي

---

(١٨) هنري لاوست، إثبات الإيمان لابن بطة، دمشق: معهد دمشق الفرنسي، ١٩٥٨، ص ١٦٢.

(١٩) [تقي الدين أحمد] بن تيمية، اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم، <www.tawhed.w>، من دون تاريخ، ص ٣ ـ ٩.

(٢٠) نفسه، ص ١٣٦ ـ ٦٠.

(٢١) نفسه، ص ٣٦ ـ ٣٧.

يذكرها ابن تيمية عن الممارسات التي يفترض أنها غير إسلامية تتضمن أن يبدو المسلمون مثل اليهود والنصارى في التحية التي يتبادلونها مع الآخرين، وفي أنواع معينة من الملابس وفي السماح لليهود في المشاركة في الصلاة الإسلامية[٢٢]. هذه الأمثلة من «الولاء» هي وفق ما يقوله ابن تيمية، ليست مع هذا على نفس القدر من السوء مثل اتباع غير المسلمين في أنواع معينة من العبادة أو دمج شعائر دينية شائعة في الإسلام، وهي أمور تظهر كما يعتقد ابن تيمية ولاء أكبر حتى مما سبق «للكفار» ولدينهم. إنما هذه الناحية من الولاء هي التي ينتقدها أشد الانتقاد، مثل سبيل المثال، دعوة المسلمين إلى الامتناع عن زيارة القبور، وتحويل مواقع الدفن إلى مساجد أو الصلاة في قبة الصخرة في القدس[٢٣].

أساس

من المثير للاهتمام أن نرى أن ابن تيمية بدلاً من اتباع أسلافه الحنابلة بشجب مفهوم الولاء والبراء بصفته بدعة، يستخدم في الواقع المفهوم وسيلة لمقاتلة البدع. وبتحويل الولاء والبراء إلى أداة تحافظ على المسلمين بعيداً عن الممارسات غير الإسلامية، يطبق ابن تيمية هذا المفهوم ضد البدع الدينية بدلاً من رؤية المفهوم نفسه بوصفه بدعة[٢٤]. وهذا الرأي الإيجابي بالولاء والبراء تعزز بكتابات لاحقة في هذا الموضوع كتبها علماء القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، وخصوصاً ذرية المصلح الحنبلي المؤثر محمد بن عبد الوهاب (١٧٠٣ ـ ١٧٩٢). وكان أحد أهم هذه السلالة هو حفيده، سليمان بن عبد الله آل الشيخ (١٧٨٦ ـ ١٨١٨)[٢٥].

---

(٢٢) نفسه، ص ٦٤ ـ ٦٧.

(٢٣) نفسه، ص ١٥٦ ـ ٣٠٣.

(٢٤) أثبت كتاب ابن تيمية عن هذا الموضوع أنه مصدر الدراسات اللاحقة. انظر: علاء الدين محمد بن على اليونيني البعلي الحنبلي، المنهج القويم في اختصار اقتضاء الصراط المستقيم. <http://www.saaid.net> ، من دون تاريخ، أبو خالد وليد المنيسي، مختصر اقتضاء الصراط المستقيم <http://www.tawhed.ws> ، ١٩٩٤.

(٢٥) من أجل مناقشة للمفاهيم ذات العلاقة مثل الكفر، والنفاق، بين العلماء الوهابيين في هذه الفترة، انظر: إليزابيت سرية، «الوهابيون، والكفار ومشكلات الانحصارية»، مجلة (الجمعية البريطانية لدراسات الشرق الأوسط)، ج ١٦، رقم٢، ١٩٨٩، ص ١٢٣ ـ ١٣٢.

يأخذ سليمان تطوير الولاء والبراء خطوة أبعد وذلك باستخدامه لهذا المفهوم لا مجرد وسيلة لمحاربة البدع ولكن بصفته أداة ضد الكفر. وذلك لأن البدعة الدينية لا تخرج الشخص المذنب بها بالضرورة من الإسلام، ولكن كون الشخص غير مؤمن، أي كافر، يجعله كذلك، وهذا يعني أن سليمان يزيد قيمة الولاء والبراء. وفي كتابات ابن تيمية ما زلنا نستطيع أن نرى الولاء والبراء صفات للمسلمين الصالحين فقط. ويصور سليمان، من الناحية الأخرى، الولاء والبراء بوصفهما اختبار المصداقية للاعتقاد الصحيح لكل المسلمين. وهو يقرر «أوثق عرى الإيمان هي الحب في الله، والبغضاء في الله» ويأمر المؤمنين أن «يقطعوا الموالاة بين المؤمنين وبينهم» (غير المسلمين)[٢٦]، ويزيد سليمان على ذلك فيذكر أن الحب، والبغضاء، والعداوة والموالاة ـ وهي كلها كلمات يمكن النظر إليها بوصفها مترادفات للولاء والبراء ـ هي أجزاء من الدين لابد منها وأن الواجب على المسلمين أن يعطوا ولاءهم حصرياً لله تعالى، وإلا فليس له نصيب في الإسلام[٢٧]. فإذا أعطى المسلمون ولاءهم لشخص ما أو لشيء ما غير الله تعالى، فإنهم يعتبرون كفاراً. وليس هناك استثناءات لهذه القاعدة، وفق ما يقوله سليمان، ما عدا أولئك الذين أكرهوا على ارتكاب فعل من الكفر[٢٨].

ويأخذ واحد من علماء الحنابلة أفكار سليمان أبعد حتى من سليمان نفسه، وهذا العالم هو حمد بن علي بن عتيق (المتوفى في العام ١٨٨٣). فهو يربط على نحو صريح الولاء والبراء بالمفهوم الذي يمكن أن ينظر إليه بوصفه نفس أساس الإسلام، وحدانية الله، (التوحيد). ويقرر ابن عتيق أن المرء لا يكون مسلماً إذا لم يعارض غير المسلمين وإذا لم يُرِهم المرءُ عداوته وتبرؤه. وهذا يصل إلى التصريح باعتقادك في التوحيد والإسلام للناس، وفقاً لما يقوله ابن عتيق، وهو الإعلان الذي لا يحدث «حتى يتبرأ المرء من أهل الكفر [...] ويعلن لهم أنهم كفار وأن هذا

(٢٦) سليمان بن عبد الله آل الشيخ، أوثق عرى الإيمان <http://www.tawhed.ws>، من دون تاريخ، (مقدمة) ص ١.

(٢٧) نفسه، ص ٢ و٤.

(٢٨) نفسه، الدلائل في حكم موالاة أهل الشرك <http://www.tawhed.ws>، من دون تاريخ، ص ١.

المرء عدوهم. فإذا لم يحدث هذا، فإن هذا المرء لم يعلن الدين»[٢٩].

وبالإضافة إلى هذا الربط المعين تعييناً أدق للتوحيد، يظهر عمل ابن عتيق أيضاً تحركاً أبعد عن مجرد الإدانة ببساطة للولاء الموضوع في غير مكانه، وهو الأمر الذي ركز فيه أكبر تركيز الكتّاب السابقون[٣٠]، تحركاً نحو ضرورة إظهار البراءة، وهذا ما يمكن مشاهدته في الاقتباس المعطى أعلاه، ولكن ابن عتيق أيضاً يستخدم الآيات القرآنية. وإحدى هذه الآيات هي الآية ٤ من سورة الممتحنة وعولجت الآية معالجة كاملة نسبياً في تفسير ابن عتيق لهذه النقطة من الرأي[٣١]. فالآية الكريمة تنص على: **﴿قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرَاهِيمَ وَالَّذِينَ مَعَهُ إِذْ قَالُوا لِقَوْمِهِمْ إِنَّا بُرَآءُ مِنْكُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ كَفَرْنَا بِكُمْ وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةُ وَالْبَغْضَاءُ أَبَداً حَتَّى تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَحْدَهُ...﴾.**

إن ابن عتيق، بربطه الولاء والبراء بأساس الإسلام وزيادته لأهمية سورة الممتحنة الآية (٤)، أكد اتجاهاً ظل مستمراً إلى القرن العشرين، وكلتا الناحيتين أدمجتا في أفكار العلماء السلفيين في الزمن الحديث، فعلى أساس آرائهم عن الولاء والبراء، يمكن أن يقسم هؤلاء العلماء إلى فرعين مختلفين: الفرع الأول يتكون من العلماء الدينيين الذين توظفهم الدولة السعودية وأتباعهم الأيديولوجيون، والفرع الثاني بدأ مع جهيمان العتيبي، قائد جماعة المتمردين الذين احتلوا الحرم المكي الكبير في مكة المكرمة في ١٩٧٩[٣٢].

العلماء الذين وظفتهم الدولة السعودية يعالجون موضوع الولاء والبراء بطريقة كانت جذورها ممتدة في تقاليد هذا المفهوم من جهة، ولكنه لا

---

(٢٩) حمد بن علي بن عتيق، سبيل النجاة والفكاك من موالاة المرتدين والأتراك، <www.tawhed.ws>، من دون تاريخ، «مسألة إشهار الدين»، ص ١ ـ ٢.

(٣٠) وضم هؤلاء لا ابن تيمية وسليمان آل الشيخ فقط، بل ضم أيضاً آخرين من علماء القرن التاسع عشر مثل عبد اللطيف بن عبد الرحمن آل الشيخ (المتوفى في العام ١٨٧٦) وعبد الله بن عبد الباري الأهدل (المتوفى في العام ١٨٥٤ أو ١٨٥٥).

(٣١) ابن عتيق، «فصل، وهذا أوان الشروع في المقصود» ص ٤ ـ ٦.

(٣٢) من أجل أحدث تفسير للتطورات المحيطة بأعمال جهيمان العتيبي، انظر: توماس هيغهامر وستيفان لاكروا، «الإسلامية الرافضة في المملكة العربية السعودية: قصة جهيمان العتيبي بعد إعادة النظر فيها»، الجورنال العالمي لدراسات الشرق الأوسط، ج ٣٩، رقم ١، ٢٠٠٧، ص ١٠٣ ـ ١٢٢.

يمكن أن يُرى خارج إطار السياق السياسي السعودي من جهة أخرى. فكما يعرف العلماء الدينيون فهم لا يستطيعون أن يتخطوا الحدود التي وضعتها لهم الدولة، فهم يمارسون شكلاً من الولاء والبراء المصادق سياسياً لنظام الحكم في الوقت الذي يكون فيه هؤلاء العلماء صارمين جداً في القضايا الاجتماعية في الوقت نفسه. وهذا يعني أن هؤلاء العلماء في قضايا من مثل العلاقات بين المسلمين وغير المسلمين يطبقون شكلاً صارماً من البراء ولكنهم مستعدون للتغاضي عن أخطاء قادتهم السياسيين وذلك بأن يكون العلماء متسامحين مع قادتهم وبأن يظهروا دعمهم لقادتهم[٣٣]. وهذا الموقف يوضح نفسه في الإدانات لأي أعياد باستثناء عيد الفطر وعيد الأضحى لكيلا يظهروا مثل غير المسلمين[٣٤]، وبالتحذيرات بألا يشبهوا «الكفار» في الملابس، أو الكلام أو الأسماء[٣٥]، أو بما هو مقرر من عدم السماح بتحية غير المسلمين بإشارة اليد[٣٦].

وعلى الرغم من أن العديد من العلماء السلفيين داخل المملكة العربية السعودية وخارجها يحجمون عن الإشارة إلى أي مسألة سياسية[٣٧]، فبعضهم مع ذلك يتعامل فعلاً بالسياسية في كتاباتهم. وبسبب العلاقات القائمة بين العلماء السعوديين وحكامهم السياسيين المذكورة أعلاه، فليس من المدهش، على كل حال، أن نرى أن هذه العلاقات تصل بشكل أساسي إلى دعم يقدمونه للنظام، مع أن هذا الدعم على ما يبدو يتعارض مباشرة مع أحكام أخرى أصدرها هؤلاء العلماء

---

(٣٣) مضاوي الرشيد، معارضة الدولة السعودية ـ أصوات إسلامية من الجيل الجديد، كيمبردج: مطبعة جامعة كيمبردج، ٢٠٠٧، ص ٣٦ ـ ٣٧.

(٣٤) محمد بن إبراهيم آل الشيخ، حكم الاحتفال بالعيد الوطني، <http://www.tawhed.ws>، ١٩٦٥، ص ١، ٧.

(٣٥) صالح بن فوزان الفوزان، الولاء والبراء في الإسلام، <http://www.saaid.net>، من دون تاريخ، ص ٤، ٨.

(٣٦) عبد العزيز بن باز، حكم السلام بالإشارة باليد، <http://www.binbaz.org.sa> من دون تاريخ.

(٣٧) أمثلة من هؤلاء تضم أبو عبد الله عبد الرحمن بن عبد الخالق، الولاء والبراء، <http://www.slafi.net/books/book46.html>. عبد المالك القاسمي، الولاء والبراء، <http://www.slafi.net/www.saaid.net>. من دون تاريخ، أحمد بن عبد الكريم نجيب، البراءة من البدع وأهلها من أصول أهل السنة والجماعة <http://www.saaid.net>، من دون تاريخ.

أنفسهم. فالمفتي السعودي السابق عبد العزيز بن باز (المتوفى في العام ١٩٩٩)، على سبيل المثال، يقرر أن على المرء أن يكون معادياً لليهود نظراً إلى أنهم ﴿لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِلَّذِينَ آمَنُوا﴾ ويورد «العدوان اليهودي ضد العرب» إضافة إلى الآية ٤ من السورة (٦٠) والآية ٥١ من السورة (٥) ليدعم هذه القضية[٣٨].

وعلى الرغم من هذا، فهو لا يدين الصلح مع إسرائيل كشكل من الولاء غير الإسلامي ولكنه يقرر أن التعاون الأمني، والتجارة، وتبادل السفراء مسموحة مع الدولة اليهودية نظراً إلى أن هذه الأعمال لا تتطلب الصداقة والولاء[٣٩]. ومثال آخر هو العالم البارز السعودي صالح بن فوزان الفوزان (المولود في العام ١٩٣٥)، الذي يعتقد أن المسلمين في البلدان غير الإسلامية يجب أن يهاجروا إلى العالم الإسلامي لأن «الاستقرار في بلدان غير المؤمنين سوف يؤدي إلى الولاء [لهم]»، ويجادل في أن المسلمين يجب ألا يتبنوا التقويم المسيحي، ويقرر زيادة على ما تقدم أن على المرء أن يكره غير المسلمين[٤٠]. وبرغم كل هذا، يجادل الفوزان بأن هذا الموقف لا يستدعي منْعَ التعامل مع الكفار بغرض بيع أو شراء السلع، ولكن الموقف يعني ببساطة أن المسلمين يجب أن ينأوا بأنفسهم عن الأديان الأخرى[٤١].

في الوقت الذي تبدو فيه الأحكام اللاسياسية أو الموالية لنظام الحكم من العديد من العلماء السعوديين نتيجة طبيعية للموقف الذي وُجدوا فيه، كانت المقاومة ضد هذه الظاهرة أيضاً متوقعة. وكان الأول في صياغة أفكاره عن الولاء والبراء في طريقة سياسية وتطبيقها على نظام الحكم السعودي هو جهيمان العتيبي (المتوفى في العام ١٩٨٠). في كتاباته يتعامل جهيمان مع المفهوم على وجه العموم وبشكل عرضي، وهو

---

(٣٨) ابن باز، وجوب عداوة اليهود والمشركين وغيرهم من الكفار. <http://www.binbaz.org.sa> من دون تاريخ ص ١.

(٣٩) ابن باز، الصلح مع اليهود أو غيرهم من الكفرة لا يلزم منه موادتهم ولا موالاتهم. <http://www.binbaz.org.sa> من دون تاريخ، ص ١.

(٤٠) الفوزان، الولاء، ص ٤و ٧ و١٥.

(٤١) الفوزان، «البراء» من دين الكفار وليس بترك التعامل معهم، عكاظ، ٢١ كانون الأول/ ديسمبر ٢٠٠٣.

الأول الذي يستخدم التعبير الفعلي «الولاء والبراء»[42]. فهو يقرر أن الله تعالى قد أعطى المسلمين المثال من (ملة إبراهيم) «دين إبراهيم»، وهي ملة قائمة على الولاء لعبادة الله وحده والتبرؤ من الشرك والمشركين و«إظهار العداوة لهم». وهذا، يَفْصل، كما يعتقد جهيمان، المؤمنين الحقيقيين عن الكاذبين[43]. وللتحقق من أن ملة إبراهيم متبعة اتباعاً كاملاً، يميز جهيمان ثلاث مراحل يجب على المرء أن يعانيها ويمكن تلخيصها كالتالي: التبرؤ من الشرك وأتباعه، بترك المرء بيته وأن يهاجر (الهجرة) إلى مكان آمن حيث يستطيع المرء أن يجمع، وأن يقاتل (قتال)[44]. والحكم من خبرات العتيبي، يبدو أنه فعلاً مر من طريق هذه المراحل الثلاث، مع كون محاولته أن يحتل الحرم المكي الكبير في ١٩٧٩ هي المرحلة الثالثة[45]. ومن المثير للاهتمام مع ذلك؛ أن جهيمان برغم اعتقاده أن القيادة السعودية كانت غير ملائمة لتحكم، فهو بشكل صريح لم يدعُهم كفرة لأنه لم يكن مقتنعاً بأنهم كانوا قد ارتكبوا أي خطيئة تخرجهم من الإسلام[46]. وهذا هو الاختلاف الرئيس عن الرجل الذي سوف يتأثر به تأثراً عظيماً وهو أبو محمد المقدسي[47].

المقدسي والولاء والبراء: استمرارية وتغيير

المنظّر السلفي الجهادي الفلسطيني الأردني عصام بن محمد بن طاهر البرقاوي، والمعروف أيضاً باسم أبي محمد المقدسي، قدم إسهاماً مهماً

---

(٤٢) جهيمان بن سيف العتيبي، أوثق عري الإيمان، والحب في الله والبغض في الله. <www.tawhed.ws>، من دون تاريخ، باب، في فصل الحب في الله والبغض في الله، ص ١.

(٤٣) العتيبي، رفع الالتباس عن ملة من جعله الله إماماً للناس <http://www.tawhed.ws>، من دون تاريخ، «مقدمة» ص ١ ـ ٢، «فصل في بيان ملة إبراهيم»، ص ١.

(٤٤) نفسه، «منهاج ناصر الدين يتلخص في ثلاثة أمور»، ص ١.

(٤٥) انظر: هيغهامر ولاكروا، «الإسلامية الرافضة في المملكة العربية السعودية»، ص ١٠٦ ـ ١١٣.

(٤٦) العتيبي، رسالة الإمارة والبيعة والطاعة وحكم تلبيس الحكام على الطلبة، <http://www.tawhed.ws>، من دون تاريخ، «فصل، الخلافة التي على منهاج النبوة والملك الجبري»، ص٢، «فصل، في شروط الخليفة والإمام الذي تجب بيعته وطاعته»، ص ١ ـ ٣.

(٤٧) للمزيد عن الكيفية التي صار فيها المقدسي على معرفة بأفكار جهيمان العتيبي وأتباعه، انظر: هيغهامر ولاكروا، «الإسلامية الرافضة في المملكة العربية السعودية»، ص ١١٥ ـ ١١٦.

أيديولوجياً إلى الولاء والبراء. ومع أنه معروف بشكل أكبر للجمهور بكونه الأب الروحي ثم الناقد لاحقاً للإرهابي الأردني أبي مصعب الزرقاوي[٤٨]، الذي أشاع الفوضى في العراق بعمليات قنابل الانتحار، مع ذلك فالمقدسي كان منظراً أيديولوجياً مهماً قبل مدة طويلة قبل أن يصير الزرقاوي مشهوراً. ففي كتاباته، يشدد المقدسي تشديداً كبيراً على الولاء والبراء، وهو مفهوم يتابع تعاليمه من أوصافها السابقة ولكنه يغيرها تغييراً مهماً معاً.

الاستمرارية

في كتاباته، يستمر المقدسي في الاعتماد على ناحيتين من الولاء والبراء صارتا مهمتين على نحو متزايد طوال تاريخ المفهوم، أي ارتباطه بأساس الإسلام وهو (التوحيد)، وأهمية الآية ٤ من سورة الممتحنة، ٦٠: ٤، وهو، مثلما سبق أن عمل جهيمان العتيبي قبله، يتبنى المفهوم القرآني لملة إبراهيم بوصفها الأساسَ لأفكاره. ومثل جهيمان أيضاً يقرر أن هذا يعني التبرؤ من الشرك ومن أتباعه في جهة والولاء (الإخلاص) لعبادة الله تعالى وحده في الجهة الأخرى[٤٩]. وبالنسبة إلى المقدسي، فهو يَعتبر الارتباطَ بين الولاء والبراء، مثلما هو مجسد بملة إبراهيم وبأساس الإسلام، ارتباطاً ذا أهمية مهيمنة، و هذا الارتباط يشكل أفكار المقدسي في هذه المسألة بشكل أكثر صراحة حتى من أسلافه الأيديولوجيين.

وهو يقرر أن «ملة إبراهيم»، دين إبراهيم، هي «أساس الإسلام ومعنى «لا إله إلا الله»»، وبهذه الطريقة يحول المقدسي الولاء والبراء إلى توكيد

---

(٤٨) للمزيد من المعلومات عن هذه المسألة، انظر: نبراس كاظمي، «أيديولوجية خبيثة في تَحَوّل: الزرقاوي يغطي على المقدسي»، في: هيلليل فرادكين، حسين حقاني وإيرك براون (محررون)، الاتجاهات الحالية في الأيديولوجية الإسلامية، ج ٢، واشنطن دي. سي.: معهد هدسون، ٢٠٠٥، ص ٥٩ ـ ٧٣، ستيفن بروك، «الواعظ والجهادي»، في: فرادكين، حقاني وبراون (محررون)، الاتجاهات الحالية في الأيديولوجية الإسلامية، ج ٣، واشنطن دي. سي.: معهد هدسون، ٢٠٠٦، ص ٥٢ ـ ٦٦، أنور بوخرس، «تحدي الإرهاب والتطرف الديني في الأردن»، بصائر استراتيجية. (استراتيجيك إنسايتس) <http://www.ccc.nps.navy.mil/si/2006/Apr/boukarsAprob.asp 2006>، ج ٥، رقم٤.

(٤٩) أبو محمد المقدسي، ملة إبراهيم ودعوة الأنبياء والمرسلين، <http://www.tawhed.ws>، ١٩٨٤، «الفصل الأول: في بيان ملة إبراهيم»، ص ١.

طبيعي وضروري لإثبات الإيمان الإسلامي (الشهادة)، التي تشكل أول ركن من أركان الإسلام ومفروضة على كل مسلم[٥٠].

والكتاب الذي وصف فيه المقدسي أفكاره عن الولاء والبراء لأول مرة، كتاب تأثر على نحو كثيف بفكرة ملة إبراهيم حتى إنه استخدم ذلك التعبير عنواناً للكتاب. ولكن المقدسي، على النقيض من جهيمان، الذي أخذ التعبير من آيات القرآن الكريم مثل الآية ١٢٣من سورة النحل: ١٦: ١٢٣، والآية ١٦١من سورة الأنعام، ٦: ١٦١[٥١]، يتبنى الآية ٤ في سورة الممتحنة،٦٠: ٤ لتكون أساساً لملة إبراهيم. وهو يقتبسها إلى حد كبير ويبين، بعمله هذا، أنه يستمر في الاتجاه في عزو قيمة كبيرة إلى هذه الآية ويركز في البراء ضد الشرك، والكفر والكفار أكثر من التركيز في الأشكال غير الإسلامية المفترضة من الولاء[٥٢].

التغيير

برغم الحقيقة التي هي أن أفكار المقدسي عن الولاء والبراء لها جذور بشكل قوي في كتابات أسلافه، فهناك أيضاً عنصر قوي من التغيير بالمقارنة مع معالجة العلماء السلفيين السابقين لهذا المفهوم، ويتكون هذا التغيير من عنصرين لا يمكن أن ينظر إليهما على نحو منفصل: السياسة والتكفير. العنصر الأول سبق أن كان قد أدمج في الولاء والبراء من طرف جهيمان العتيبي ولكن من دون ربطه بالتكفير. المقدسي يقوم بعمل هذا الربط فعلاً وهو يعمل ذلك بتوسيع مفهوم ملة إبراهيم كي تضم في تعريفها ضرورة عبادة الله «بكل ما تحويه كلمة العبادة من معان»[٥٣].

---

(٥٠) نفسه، ص ٣، انظر: أيضاً المقدسي، كشف النقاب عن شريعة الغاب، <http:// www.tawhed.ws> ١٩٨٦، «وفي طريق المخذلين والمرجفين»، ص ٦ وله إمتاع الناظر في كشف شبهات مرجئة العصر، <http://www.tawhed.ws>، ١٩٩٩/ ٢٠٠٠ (الطبعة الثانية)، ص ٩٥ ـ ٩٦ و١١٤.

(٥١) العتيبي، رفع، «فصل، في بيان ملة إبراهيم»، ص ١. وهو يستخدم أيضاً سورة الممتحنة، الآية ٤، ولكن بشكل أقل بروزاً مما يفعل المقدسي.

(٥٢) انظر: على سبيل المثال المقدسي، ملة، «براءة»، ص ١، «مقدمة»، ص ١، ٣ «الفصل الأول: في بيان ملة إبراهيم»، ص ٣، ٦، «الفصل الثالث»، ص ٣، ٩، إضافة إلى العمل نقطة انطلاق لمناقشة المقدسي كلها في هذا الكتاب.

(٥٣) نفسه، «الفصل الأول: في بيان ملة إبراهيم»، ص ١.

وتأثير إضافة هذه الكلمات إلى تعريف جهيمان لملة إبراهيم تأثير ضخم لأن الإضافة تفتح الولاء لتأويلات لا تقع بشكل صارم في المجال الديني. وبكلمات أخرى، قد يمنع التعريف الجديد من المقدسي لملة إبراهيم أشكالاً من «العبادة» التي لا علاقة لها بمفاهيم مرتبطة عادة بتلك الكلمة، من مثل الطاعة السياسية والاستعداد للالتزام بقوانين البلاد. بهذه الطريقة، لم يغير المقدسي الولاء فقط تغييراً راديكالياً، بل هو، بمساواته بين تطبيق قوانين من صنع الإنسان والالتزام بهذه القوانين مع العبادة غير الإسلامية، يتهم أيضاً السياسيين المسلمين والقادة المسلمين في الوقت الحاضر بالشرك؛ ولذلك يتهمهم بكونهم كفاراً. وهو يشرعن هذه المساواة بالإشارة إلى الآية ٣١ من سورة التوبة، ٩: ٣١، التي تقرر أن اليهود والنصارى اتخذوا قادتهم الروحيين، قادتهم الذين يلتزمون بأحكامهم وقوانينهم «أرباباً من دون الله». وهذا، بالنسبة إلى المقدسي، يعني أن طاعة أناس معينين أو الالتزام بقوانينهم يرقى إلى رؤيتهم «أرباباً»، وبالتالي رؤيتهم بصفتهم آلهة آخرين، حتى ولو أن المرء لا يصلي لهم فعلياً أو يركع لهم[٥٤].

وبما أن المقدسي يساوي الالتزام بالقوانين غير الإسلامية والطاعة للحكام الذين يطبقون القوانين، بالشرك والكفر، فهو يعتقد أن الناس الذين يلتزمون بأحكام بلادهم الموضوعة على يد الإنسان ويتبعون سياسييهم هم في الواقع يسيئون توجيه ولائهم. وفي رأي المقدسي، يجب أن يكون الله تعالى (والإسلام على العموم) هو الوحيد المتلقى لولاء الناس، وأي محاولات لإعادة توجيه هذا الولاء لشخص آخر أو شيء آخر بشكل أساسي، يرقى إلى اتخاذ رب آخر. وهذا هو السبب الذي من أجله يعتقد المقدسي أن الناس والقوانين «المعبودة» يجب أن ينظر إليها بصفتها أوثاناً (طواغيت). والمقدسي يرى الوثنية في كل أرجاء العالم الإسلامي، وهو يصرف مئات الصفحات مُديناً القادة الذين يفترِض أنهم غير مسلمين وأن ولاءهم لقوانين من وضع الإنسان. فهو ينتقد الكويت، على سبيل المثال، لعدم جعلها الله تعالى المشرع الأوحد ولكن لديها «الثالوث من الأمير

(٥٤) المقدسي، الديمقراطية دين، <http://www.tawhed.ws> من دون تاريخ، «فصل في بيان أصل الأصول. . .» ص، ١ ـ ٢، ومختصره «كشف النقاب عن شريعة الغاب» ـ الدستور الأردني، <http://www.tawhed.ws>، ١٩٩٥، ص ٥.

ومجلس الأمة المستند إلى الدستور» بصفتهم «الإله المشرع»(٥٥). ويقرر أيضاً أن في دستور الكويت، الشريعة الإسلامية مصدر رئيس للتشريع بدلاً مما يعتقده المقدسي من وجوب أن تكون الشريعة الإسلامية المصدرَ الوحيد للتشريع. ويقول المقدسي: هذا مثل الشهادة بأن «الله إله من الآلهة الرئيسة» ولذلك يجب أن ينظر إليها بوصفها شركاً وكفراً(٥٦). والأردن، وهو البلد الذي عاش فيه المقدسي منذ مطالع التسعينيات من ١٩٩٠، يتلقى نقداً مريراً لأسباب مشابهة، وبسبب جبايته أيضاً لضرائب غير إسلامية، ولحرية الصحافة، والمساواة وحرية التعبير(٥٧).

ولكن أشد نقد المقدسي مدّخر للمملكة العربية السعودية، فهو يؤنب هذه البلاد على عدم تطبيقها الشريعة تطبيقاً كاملاً، ولو أنها تتظاهر بعملها لهذا. فالعدد الكبير من قوانينها الموضوعة من الإنسان تجعل دولة التوحيد موضعاً للسخرية وهي تزعم أنها كذلك. ونظراً إلى أن البلد تزيل السيادة الوحيدة لله تعالى في التشريع، فهي تحاول منهجياً أن تدمر التوحيد حسب ما يقوله المقدسي(٥٨). وهو يقرر أن:

التوحيد الحق لله [. . .] يتحقق بالكفر بالطواغيت، كل الطواغيت والبراءة من أهلها، لا الطواغيت المصنوعة من الحجر والخشب فقط والتي يدندن حولها مشايخ المملكة العربية السعودية. دوماً [. . .] على العكس من ذلك، كل الطواغيت، ومن جملتها طواغيت الحكم بغير ما أنزل الله [. . .] طواغيت القوانين. . . لا محلياً فقط، بل على العكس، في الخليج وفي العالم العربي وفي كل أنحاء العالم(٥٩).

وعلى طول ما يقارب تسعين صفحة، يدين المقدسي ما يراه اعتماداً من المملكة العربية السعودية على قوانين دولية من صنع الإنسان وعلاقاتها مع بقية العالم، متحركة من دعم البلد لميثاق الأمم المتحدة إلى علاقاتها مع

(٥٥) المقدسي، كشف، «مثلة من الدستور، (١) من الإله المشرع في دستورهم؟»، ص ٣.
(٥٦) نفسه، ص ٣.
(٥٧) المقدسي، مختصر، ص ٦ ـ ١١.
(٥٨) المقدسي، الكواشف الجلية في كفر الدولة السعودية، <http://www.tawhed.ws>، ٢٠٠٠/٢٠٠١ (الطبعة الثانية)، ص ١٥ ـ ١٧.
(٥٩) نفسه، ص ٥٨.

دول الخليج الأخرى والمساعدة العسكرية التي تحصل عليها من أمريكا[٦٠].

والبديل الذي يعرضه المقدسي لكل هذا الولاء الفاسد لطواغيت العصر الحديث هو طبعاً نقيضها التام: البراء. وبسبب تفسيره السياسي للولاء والبراء، يصر المقدسي على أن المسلمين يحتاجون إلى التبرؤ من حكامهم «الكفار». ونظراً إلى أن المقدسي يربط الولاء والبراء بالشهادة والتوحيد، فهو يحول بشكل فعال إدانة القادة السياسيين في العالم الإسلامي، إلى التزام لا يستطيع المؤمنون بحق أن يتجنبوه بأي حال. وبدلاً من إعطاء المسلمين ولاءهم للحكام، يصر المقدسي على أن المسلمين ملزمون بنفس أساس إيمانهم أن يتبرؤوا من الحكام غير المسلمين[٦١]. ووفقاً للمقدسي، هناك عدة طرق لإظهار تبرئك من الكفر والكفار. وهو يستشهد بحديث للنبي محمد صلى الله عليه وسلم فيقرر أن المسلمين يجب أن يحاولوا تصحيح المنكر بأيديهم، أو بألسنتهم، أو بقلوبهم، وهذا الأمر الأخير هو أضعف الإيمان. ولذلك فأقل ما يجب أن يفعله المسلمون هو التبرؤ من الطواغيت في قلوبهم[٦٢]. وبحسب ما يقوله المقدسي، تكون أفضل طريقة لإظهار المرء لتبرئه من هؤلاء الكفار الذين حولوا أنفسهم وقوانينهم إلى طواغيت هي، من ناحية ثانية، الجهاد، الذي يراه المقدسي نتيجة طبيعية للبراء[٦٣]. وهو يشير إلى الجهاد ضد الكفار لاستعادة التوحيد في التشريع بصفة هذا الجهاد هو «أعلى مراتب إظهار العداوة والبغضاء لأعداء الله»[٦٤]، بل إن المقدسي يتحدث مباشرة إلى قرائه في هذا

---

(٦٠) نفسه، ص ٥٨ ـ ١٤٢.

(٦١) المقدسي إمتاع، ص ٩٥ ـ ٩٦، ١١٤، وأعماله الأخرى: كواشف، ص ٥٨، ١٤٣، كشف، «(٣) البراءة من كل شر...»، ص ١، «(٥) التعافي التشريعي...»، ص ١، «الكفر بالدستور...» ص١، «(٧) من أشنع طواغيت العصر...»، ص ٢، براءة الموحدين من عهود الطواغيت وأمانهم للمحاربين. <http://swww.tawhed.ws>، ٢٠٠٢، ص ٩، ملة، «الفصل الأول: في بيان ملة إبراهيم»، ص ٥ ـ ٦.

(٦٢) المقدسي، كشف، «من عجز عن الصدع»، ص ١.

(٦٣) المقدسي، تبصير العقلاء بتلبيسات أهل التجهم والمرجئة. <http://www.tawhed.ws>، ١٩٩٦، ص ١٤٣.

(٦٤) المقدسي، ملة، «الفصل الثاني»، ص ٤: يمكن العثور على تعابير مشابهة لوصف الجهد في كتابه، كواشف، ص ١١٤، ١٤٣، كشف، «الدعوة إلى ذلك...» ص ١.

الموضوع، كما يفعل غالباً، مقرراً أن الواجب عليك، إن كنت تريد الجنة، أن تكفر به (بطاغوت العصر)، وتتبرأ منه ومن خدمه وأوليائه وأن تُبْغِضهم، وأن تُبغِّضهم لأطفالك ولأسرتك وأن تعمل وتجاهد طوال حياتك من أجل هدمه وإبطاله، وأنك لا تزهد في ذلك [ولن تكون] راضياً أو سعيداً ما لم يكن [هناك] حكم الله تعالى وتشريعه. وإلا فهناك الجحيم. الجحيم![65].

وهكذا ينتقل المقدسي من إدانة الولاء غير الشرعي إلى إلزام المسلمين بتطبيق البراء، وهو البراء الذي يشعر أنه يجب أن يوجه بالدرجة الرئيسة إلى الحكام «الكفرة» من العالم الإسلامي وقوانينهم المفترض أنها غير إسلامية، وهذا يعني أن المقدسي يغير الولاء والبراء تغييراً أساسياً من أداة لزيادة الحزم والتقوى الدينيين إلى أيديولوجية ثورية تكون فرضاً على كل مسلم.

تبرير التكفير

مناقشات المقدسي المبينة أعلاه تشرح كيف يساوي المقدسي بين الالتزام بالقوانين غير الإسلامية وبين العبادة، ولماذا يرى هو أن هذا الولاء ولاء غير شرعي خاطئ؟ ولماذا يجب أن يواجه بالبراء؟ ولماذا يجب أن يكون حكام العالم الإسلامي ـ لا الأوثان فقط مثل الأشجار والتماثيل ـ هم الهدف لهذا البراء؟ ولكن ما لا تشرحه هذه المناقشات، هو الكيفية التي يبرر بها تسمية الخطايا المزعومة وتجاوزات الحكام السياسيين كفراً بدل تسميتها فسقاً أو ظلماً. كان يستطيع أن يتهمهم بكونهم مخطئين فقط انحرفوا عن إرادة الله تعالى بدلاً من الذهاب في اتهامه بعيداً جداً إلى الحد الذي يدعوهم معه طواغيت وكفاراً. إذا أخذنا بالاعتبار جدية الحكم غير الإسلامي في عيني المقدسي ـ وهو نقض للتوحيد وولاء غير شرعي ـ فقد يبدو واضحاً له أن يساويه بالكفر المحض، وبذلك يبرر قراره بالتكفير. ولكن هذا الاستنتاج، لا يمكن أن يكون بأي حال استنتاجاً غير مثير للجدل.

ويجب أن يشار هنا إلى أن أفكار المقدسي عن الطواغيت، والكفر،

---

(٦٥) المقدسي، كشف، «(٧) من أشنع طواغيت العصر»، ص ٢.

والتكفير ليست جديدة. فسيد قطب (١٩٠٦ ـ ١٩٦٦)، على سبيل المثال، وهو منظّر مصري راديكالي من صفوف الإخوان المسلمين، صاغ أفكاراً مشابهة في مصر في الستينيات. وفي كتابه المشهور معالم (معالم في الطريق) يقرر أن كل المجتمعات تعيش في حالة مشابهة للعصر قبل العصر الإسلامي أي في عصر الجاهلية لأنها تستند إلى معتقدات خاطئة ولأن مؤسساتها وقوانينها ليست مستمدة من الشريعة. ففي رأي قطب، يغتصب القادة السياسيون، بتحويل أنفسهم إلى مشرعين، السيادةَ التشريعية (الحاكمية) التي يجب أن تكون لله تعالى وحده. ولذلك يجب أن ينظر إليهم بوصفهم طواغيت، وهذه مساواة يبررها باقتباس الآية ٣١ من سورة التوبة، تماماً مثلما يفعل المقدسي[٦٦].

وتوجد مناقشة مشابهة لمناقشة قطب إلى حد ما في بيان الفريضة الغائبة، الذي كتبه محمد عبد السلام فرج (١٩٥٤ ـ ١٩٨٢)، وهو واحد من القادة الأيديولوجيين لجماعة الجهاد الإسلامية التي كان مسؤولة عن اغتيال الرئيس المصري أنور السادات في العام ١٩٨١. ومؤلف هذه الكراسة يستند في مناقشاته إلى حكمين، فتويين دينيتين أفتى بهما ابن تيمية في أثناء نظام حكم المغول، مقرراً أن المسلمين إذا كانوا يقررون خارجياً أنهم مؤمنون ولكنهم يَحكمون بقوانين غير إسلامية، فيجب أن يعتبروا كفاراً، ويجادل فرج، أن هذه أيضاً هي الحالة مع حكام مصر في الوقت الحاضر؛ ولذلك فهو يمد أحكام ابن تيمية إلى الحالة في مصر في السبعينيات والثمانينيات. و«الفريضة الغائبة» التي يشير إليها فرج هي الجهاد الذي يجب على المسلمين أن يشنوه ضد حكامهم لإطاحتهم كي يجعلوا الله تعالى هو المشرع الوحيد مرة ثانية[٦٧].

ومع أن مناقشات قطب وفرج تبدو مشابهة جداً لمناقشات المقدسي، فهناك اختلافان كبيران بين تفكيرهما وبين تفكير المقدسي. الأول يمكن

---

(٦٦) سيد قطب، معالم في الطريق، نيودلهي: خدمة الكتاب الإسلامي، ٢٠٠٥ (١٩٦٤)، ص ٥٨ و ٨٠ ـ ٨٤، وللاطلاع على نسخة من هذه الوثيقة في الأصل العربي، انظر: <http://www.tawhed.ws>.

(٦٧) جوهانس جيه. جي. جانسين، الفريضة الغائبة ـ عقيدة مغتالي السادات والنهضة الإسلامية في الشرق الأوسط، نيويورك: ماكميلان، ١٩٨٦، ص ١٦٧ ـ ١٧٦.

العثور عليه في مفهوم الولاء والبراء، وهو مفهوم لم يشر إليه أي واحد من المؤلفَين المصريين[٦٨]. والاختلاف الثاني يكمن في المناقشات التي استخدمها المؤلفان المصريان لتبرير استخدام الكفر والتكفير. وكلا المؤلفين قطب[٦٩] وفرج[٧٠] يشير إلى الآية ٤٤ من سورة المائدة، وهي تقرر أن ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾[٧١] ولكن المؤلفين أخفقا في الذهاب إلى ما وراء تفسير أساسي جداً لما يعني هذا. وأما المقدسي، فلم يذهب فقط إلى تفاصيل كبيرة لشرح هذا التبرير لكفر الحكام على أساس هذه الآية الكريمة ولكنه يتبنى أيضاً المناقشات التي يشاركه فيها إلى حد كبير بعض السلفيين الآخرين الذين هم معارضون على نحو كامل لاستنتاجه.

مستويات الإيمان

يشرح المقدسي تبريره للتكفير بالاستشهاد بالآية ٤٤ من سورة المائدة، المذكورة أعلاه[٧٢]. والمشكلة مع هذا التفكير هو أنه في الآيتين الكريمتين التاليتين، تعاد فيهما نفس الكلمات وفي هذه المرة يكون الحكم فقط على الناس الذين لا يقضون بما أنزل الله بأنهم هم «الظالمون» و«الفاسقون». ونظراً إلى أن هذه النعوت الثلاثة تطبق على نفس الجماعة

---

(٦٨) يستطيع المرء أن يعثر على إشارات لكلمات مثل الولاء أو البراء في كتاب قطب ولكن قطب يشير بشكل نادر فقط إلى مفهوم الولاء، حتى حينئذ هو يشير إليه فقط بالمعنى العام (انظر: قطب، معالم في الطريق. ص ٤٦ و٤٨). وكلمة براء تعالج فقط في سياق سورة التوبة، ٩، التي تسمى أحياناً سورة براءة (انظر: نفسه، ص ٥٤). ولكن مفهوم الولاء والبراء بصفة كلية، غائب تماماً في كتاب قطب. ويمكن قول الشيء نفسه حول عمله التفسيري الضخم عن القرآن الكريم، في ظلال القرآن، وفيه لا يقترب قطب من مناقشة واحدة لتفسير الآية ٤ من سورة الممتحنة، (أو بقية السورة بالنسبة إلى تلك القضية) بطريقة سياسية. انظر: قطب، في ظلال القرآن، ج. ٥، القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٠/١٩٨١، ص ٣٥٣٥ ـ ٣٥٤٨.

(٦٩) قطب، معالم في الطريق، ص ٨٣.

(٧٠) جانسين، الفريضة الغائبة، ص ١٦٧.

(٧١) هذه الكلمات يمكن أيضاً أن تترجم لتعني «ومن لم يقض»، أو حتى «ومن لم يسس». وهذه التفسيرات وخصوصاً التفسير الأخير، لها علاقة لأنها تعطي الآية الكريمة معنى أكثر قرباً من السياسة، خلافاً لما هو أوضح، المعنى التشريعي. ونظراً إلى أن التمييز ليس له علاقة بمناقشة المقدسي، فلن أذهب، على كل حال إلى هذا التمييز هنا أكثر مما تقدم.

(٧٢) المقدسي، إمتاع، ص ١١٦ ـ ١٢٢.

من الناس في القرآن، فإن الاختلاف في معانيها ليس واضحاً مباشرة. وزيادة على ما تقدم، فكما يعرف المقدسي؛ إن الكفر فقط هو الخطير بما فيه الكفاية لطرد المسلمين من الإسلام، وهو يحتاج إلى طريقة ما لشرح قراره لتطبيق هذه اللفظة ـ وليس الظلم أو الفسق ـ على الحكام «الكافرين». لتبرير استخدامه للتكفير ضدهم. ويمكن العثور على هذا الشرح في المستويات الثلاثة المختلفة للإيمان التي يميزها المقدسي.

المستويات الثلاثة من الإيمان التي يفصلها المقدسي هي مستوى صحة الدين، وواجب الدين، وكمال الدين. ويشير المستوى الأول إلى تعاليم الإسلام التي تعتبر أساسية جداً إلى درجة أنها تشكل أصل الإسلام. ولذلك، فأي كفر بها يغير فوراً الشخصَ المذنب بهذه الخطيئة إلى كافر، وبهذا يخرجه أو يخرجها من الإسلام. وهذا الصنف يشمل المعتقدات بأنه لا إله إلا الله وهو الخالق ورب كل المخلوقات. والمستوى الثاني من الإيمان يشير إلى أشياء هي بالتأكيد جزء من الإسلام ولكن نقضها هو ببساطة فسق أو معصية، وهي لا تخرج مقترفها من الدين. والأمثلة على ذلك تشمل شرب الخمر وأكل لحم الخنزير. والصنف الثالث يشمل المعتقدات والأعمال المستحبة ونقض أي منها هو لذلك ليس ولا حتى خطيئة. والالتزام بهذا المستوى يزيد إيمان المرء ولكن إهماله لا ينقص من إيمان المرء. ولتحديد الاعتقاد الحقيقي لشخص ما فالصنفان الأوليان فقط هما المهمان[(٧٣)].

ويجادل المقدسي أن أي خطيئة من المستوى الثاني للإيمان، مع أنها ليست بالضرورة شكلاً من أشكال الكفر، يمكن أن تتساوى مع الكفر الصريح. ويحدث هذا إذا دعمت مثل هذه الخطيئة باعتقاد مقترفها أنه فعل أو أنها فعلت الشيء الصحيح، برغم معرفة مقترف الخطيئة أن الإسلام

(٧٣) نفسه، ص ٨٩ ـ ٩٢، يدور هذا السؤال حول أسئلة من مثل «ما الذي يكوّن الإيمان؟» و«أيمكن أن يزيد الإيمان وينقص؟» ومن أجل نظرة شاملة لهذه الأسئلة وإجابات متنوعة مقدمة من علماء مسلمين طوال التاريخ، انظر: إل. غارديت، «إيمان» في بي. لويس، في.ال. مينيج، تشارلز بيللان وجيه. شاخت (محررون)، دائرة معارف الإسلام ـ نسخة جديدة، ج ٣، ليدن إلخ، ئي. جيه، ١٩٧١، ص ١١٧٠ ـ ١١٧٤، وخصوصاً ص ١١٧٠ ـ ١١٧١. ومن أجل معالجة قدمها عالم مسلم أسبق كتب على نحو واسع عن الإيمان، انظر: أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي، إحياء علوم الدين، ج ١، الكتاب٢، القاهرة: عثمان خليفة، ١٩٣٣، ص ٧٩ ـ ١١١، وبشكل مخصوص، ص ٩٦ ـ ٩٨.

يحظرها، فالاستحلال الذي يمنحه المقترف لنفسه أو تمنحها المقترفة لنفسها بجعل شيء ما وهو حرام مسموحاً به حلالاً أو بجحد أو جحود حقيقة الإسلام. فإذا انطبقت هذه الشروط الثلاثة، فمرتكب الخطيئة ليس مجرد فاسق فقط، ولكنه أيضاً كافر، وذلك لأن قراره أو قرارها الواعي بفعل الخطأ برغم معرفتهما ما هو الحق يرفع الفعل الخاطئ من صنف واجب الدين إلى صنف صحة الدين(٧٤). ولكن إذا كان الفعل الخاطئ قد ارتكب لأن المرء كان مكرهاً على فعله، أو لأنه اعتقد أن الفعل صحيح أو اتخذ تفسيراً خاطئاً لنصوص معينة، فهو ليس شكلاً من الكفر ولذلك فهو لا يبرر التكفير(٧٥).

التفكير المبين أعلاه ليس محل نزاع جداً بين السلفيين. فكثيرون منهم كتبوا أشياء مشابهة، مجادلين في أن الخطيئات في صنف صحة الدين هي دائماً كفر، سواء أكان الاعتقاد أو الاستحلال أو الجحد حاضراً أم لا. أما التجاوزات عند مستوى واجب الدين، فيجب أن تترافق مع نوع ما من البرهان على الكفر في قلب الشخص ليكون قادراً على أن يصدر حكماً بالتكفير(٧٦). بيد أن الجدل يبدأ بين السلفيين حين يقسم المقدسي كل الذنوب إلى صنفين من الكفر، ويطبقهما على السياسة. فهو يميز الكفر الأكبر والكفر الأصغر. الأول يشمل الذنوب على مستوى صحة الدين وتلك التي على مستوى واجب الدين المؤيدة بالاعتقاد أو الاستحلال أو الجحد. فهذه الذنوب تحول مقترفها إلى كافر وبهذا تخرجه أو تخرجها من الإسلام. والكفر الأصغر، في الجهة الثانية، يشمل فقط الذنوب التي وقعت بسبب خطأ، أو تفسيرات خاطئة إلى آخره وبهذا فهي لا تخرج مرتكبها من الإسلام. والمقدسي، وهو يطبق ما ذكر أعلاه على السياسة، لا يشمل بالضرورة الحكم وفق شيء ما غير ما أنزل الله في صنف الكفر الكبير. حتى إنه يقرر بصراحة أن القائد السياسي إذا كان يتبع قوانين غير

---

(٧٤) المقدسي، إمتاع، ص ٨، ١٠، ٤٦، ٤٩ ـ ٥٢ وانظر: كتابه تبصير، ص ٢٢ ـ ٢٤، ٤٤ ـ ٤٨، ١١٣ ـ ١١٤.

(٧٥) المقدسي، تبصير، ص ٤٤.

(٧٦) انظر: على سبيل المثال أبو إياد، «الكفر يمكن أن يقع من دون استحلال أو جحود»، < http://www.salafipublications.com > علي بن حسن الحلبي ومحمد ناصر الدين الألباني، «الشيخ علي حسن والإمام الألباني عن الكفر، وشروط التكفير، والاستحلال». < http://www.allaahuakbar.in >

إسلامية مراراً ولكنه يفعل ذلك نتيجة لخطأ أو سوء تفسير أو شيء ما مشابه، فإنه ليس كافراً وأنها ليست كافرة[٧٧]. ولكن، إذا جعل حاكم تطبيق قوانين غير إسلامية عادة، وتبنى دستوراً يصير هو الأساس لأي عملية تشريعية أو أحلّ محل الشريعة نظاماً مختلفاً اختلافاً كلياً من القوانين (تبديل)، فالمقدسي لا يبقى بعد ذلك معتبراً هذه الأعمال مجردَ ذنوب تحتاج إلى برهان للكفر الحقيقي لتبرير التكفير، ولكنه يضعهم مباشرة في صنف صحة الدين. وهذا يعني أن المقدسي يرى مثل هذه الذنوب شكلاً من الكفر الأكبر، وبهذا يجعل أي بينة للاعتقاد، أو الاستحلال أو الجحد غير ضرورية بالكلية لتبرير التكفير والإخراج من الإسلام. وبكلمات أخرى، فإن خطورة مثل هذا الحكم غير الإسلامي، ترفع في عيني المقدسي، إثم الحكم من مستوى واجب الدين إلى مستوى صحة الدين[٧٨].

جدال حول الكفر

سلفيون كثيرون، برغم أنهم يقرون بنفس مستويات الإيمان التي يميزها المقدسي، ويستخدمون نفس الأصناف من الكفر ويستشهدون بنفس الآيات من القرآن الكريم، فهم، برغم ذلك يختلفون مع التفكير المقدم أعلاه ويرفضون أن ينعتوا الحكم غير الإسلامي أو حتى الحكم المنهجي غير الإسلامي بأنه شكل من الكفر الأكبر. وهذا لأنهم يعتقدون أنه حتى في حالة الحكم غير الإسلامي الثابت يكون الاعتقاد أو الاستحلال أو الجحد شروطاً مسبقة ضرورية للتكفير. وربما تكون هذه القضية هي القضية الرئيسة للخلاف بصدد الكفر بين السلفيين اللاسياسيين ونظرائهم المحاربين من فرع السلفية الجهادية. ومع أن هناك عدداً ضخماً من المقالات يمكن العثور فيها على هذا الموضوع[٧٩]، فمثال واحد سيكفي لشرح الاختلافات في الرأي

(٧٧) المقدسي، إمتاع، ص ٤٦، ٤٩.

(٧٨) نفسه، ص ٤٦، ٤٩ ـ ٥٢، والمقدسي، تبصير، ص ٤٥ ـ ٤٦، ١١٤.

(٧٩) انظر: على سبيل المثال «أقوال العلماء بشأن الحكم بغير ما أنزل الله والنوعان من الكفر»، «الشيخ ابن عثيمين عن موقف ابن باز والألباني من الحكم بغير ما أنزله الله»، عبد السلام البرجس، «بحث في الحكم بغير ما أنزله الله»، محمد بن صالح العثيمين، «الشيخ ابن عثيمين عن الحكم بغير ما أنزله الله»، كل هذه المقالات يمكن أن يعثر عليها في موقع موال للمملكة العربية السعودية، وهو موقع سياسي في الأغلب وهو: <http://www.salafipublications.com>.

الموجودة بين السلفيين، وهذا المثال مناقشة بين المقدسي وبين العالم السلفي البارز محمد ناصر الدين الألباني (المتوفى في العام ١٩٩٩) حول معنى الآية ٤٤ من سورة المائدة، وهي الآية التي تشكل الأساس للعديد من هذه المناقشات[٨٠].

يقرر الألباني أن الآية الرابعة والأربعين من سورة المائدة، نزلت في الأصل بشأن اليهود. فهم الذين لم يخفقوا فقط في الالتزام بالقواعد الإسلامية، ولكنهم، وبدقة لأنهم كانوا يهوداً، فعلوا ذلك أيضاً من منطلق القناعة نظراً إلى أنهم اتبعوا دينهم الخاص بهم. ويرى الألباني قناعتهم عنصراً مميزاً في أي مقارنة مع حكام هذه الأيام. ففي حين يمكن أن يقال عن اليهود إنهم يلتزمون عن وعي وعن معرفة بنظام مختلف من القوانين الدينية، ربما لا يمكن قول الشيء نفسه عن السياسيين المسلمين في أيامنا وعصرنا، وهم على الأقل مسلمون اسمياً، وبذلك لا يكونون قد اختاروا ديناً مختلفاً عن الإسلام. ولذلك، يرى الألباني أن الحكم بشيء ما غير ما أنزله الله هو شكل من الكفر الأصغر ـ أو كفر العمل، كما يدعوه هو ـ وهو يصير فقط شكلاً من الكفر الأكبر إذا كان مترافقاً مع قناعة، أو سماح، أو جحد في القلب مثلما هي الحالة مع اليهود في الآية ٤٤ من سورة المائدة[٨١].

(٨٠) يمكن العثور على المناقشة ـ يعني ردود فعل المقدسي على اقتباسات من الألباني ـ في كتاب المقدسي تبصير العقلاء بتلبيسات أهل التجهم والمرجئة، <http://www.twhed.ws>، ١٩٩٦، ص ١٠٤ ـ ١٧٢.

(٨١) محمد ناصر الدين الألباني، «بشأن الذين لا يحكمون بما أنزله الله سبحانه وتعالى». <http://www.salafipublications.com>، ص ١ ـ ٢، مع أن المقدسي بشكل أساسي يقتبس من الألباني على الوجه الصحيح في كتابه، ولكن المقدسي يذهب إلى تفصيل أكبر في هذه المقالة، وهذا هو السبب الذي أستخدم من أجله هذه المقالة بدلاً من كتاب المقدسي حين يستشهد بالألباني. ويجب أن يذكر هنا، عرضاً، أنه ليس هناك إجماع على آراء الألباني في هذه القضية حتى بين السلفيين اللاسياسيين. وهم كلهم يمن دون موافقين على أن الحكم من دون قصد بقوانين من صنع الإنسان هو شكل من الكفر الأصغر ولكن الاختلافات بالرأي تبدأ حين يناقشون الحكم غير الإسلامي عادة أو منهجياً. وانظر: على سبيل المثال الفوزان، «يشرح الشيخ صالح الفوزان كلماته في كتاب التوحيد عن الحكم بغير ما أنزل الله». <http://www.salafipublications.com>، يقرر الفوزان أن تطبيق دستور هو شكل من الكفر الأكبر، حتى لو لم يكن هناك قناعة صريحة، أو سماح أو جحد. وانظر: أيضاً «عقيدة الإمام الألباني في قضايا التكفير والردة». <http://www.salafipublications.com>، ص ٨ وهامش ٩، وللمزيد من الأمثلة عن الآراء المخالفة، وابن باز الذي يتفق من حيث الأساس مع الألباني، و«الإمام ابن باز عن الإيمان، والكفر، والإرجاء والمرجئة». <http://www.salafipublications.com>، ص ٢ ـ ٣.

يوافق المقدسي مع الألباني أن الآية الرابعة والأربعين من سورة المائدة، نزلت في الأصل بشأن اليهود، وهو يوافق أيضاً أن كفرهم كان شكلاً من الكفر الأكبر. ولكن المقدسي يجادل في أن الحكم المنهجي غير الإسلامي هو كفر أكبر على كل حال، بغض النظر إن كان مدعوماً أو لم يكن مدعوماً بالاعتقاد، أو الاستحلال، أو الجحد. ويفند المقدسي حجة الألباني بالقول إنه ليس هناك أي آية من آيات هذه السورة تذكر أن اليهود فعلاً كفروا بالإسلام في قلوبهم. وبكلمات أخرى، فالمقدسي يجادل في أنه ليس هناك أي إشارة صريحة إلى أي قناعة علنية، أو سماح أو جحد. فإذا كان ذلك يعني أن التصريح الصريح ليس ضرورياً لتبرير التكفير، فلماذا إذاً لا ينبغي أن يكون مسموحاً أن تطبق هذه الآية (والتكفير) على السياسيين، وهم أيضاً لا يعطون أي بيان صريح عن الكفر؟ وعلى كل حال، إذا كان غياب أي إشارة واضحة للكفر الحقيقي لليهود يعني أن كفرهم أكبر يمكن أن يفترض من أفعالهم، فلماذا، بناء على ذلك، لا يفترض هذا أيضاً مع حكام المسلمين في الوقت الحاضر، وهم الذين تعطي قوانينهم المصنوعة من الإنسان التبرير بالتأكيد لمثل هذا الاستنتاج؟ وبهذه الطريقة، يقصد المقدسي أن يبين أن أي طريقة اتبعت في تفسير الآية ٤٤ من سورة المائدة، فهي دائماً تقود إلى الاستنتاج بأن كلاً من الآية والتكفير يمكن أن تطبق على سياسيي الأيام الحديثة[٨٢].

وهكذا، فأيديولوجية المقدسي تستخدم المفهوم السلفي في الولاء والبراء أساساً لحججه، ويعطيها معنى سياسياً ويربطها مع التكفير. وزيادة على ما تقدم، فالمقدسي، بإعادة التفكير في التبرير الموضوع من أجل تسمية السياسيين في الزمن الحديث كفاراً وحتى طواغيت باستخدامه للحجج السلفية التي تذهب إلى أبعد بكثير مما ذهب إليه التفسير السطحي نسبياً لقطب وفرج، فالمقدسي بذلك يقدم نفسه بوصفه شخصاً واسع الاطلاع على الخطاب السلفي، والمقدسي بعمله هذا، يظهر أن تفسيره للولاء والبراء هو معاً سلفي بشكل كامل في طبيعته ولكنه مع هذا في كل

(٨٢) المقدسي، تبصير العقلاء، ص ١٠٩ ـ ١١١.

جزئية منه متطرف وبعيد المدى مثل أفكار المفكرين الآخرين العازمين على إطاحة أنظمة الحكم في العالم الإسلامي.

الاستنتاج

بيّن هذا الفصل أن مفهوم الولاء والبراء، وقد كان دائماً صارماً وراديكالياً في طبيعته، قد تغير تغيراً مهماً طوال تاريخه. وكان قد بدأ مفهوماً قبلياً وتم تبنيه من مطلع الإسلام، ثم صعد إلى البروز بين الجماعات الإسلامية المنشقة المبتدعة في الوقت الذي استُبعد هذا المفهوم من أهل السنة بوصفه بدعة. وغيرت أعمال ابن تيمية هذا حين كتب عن الولاء والبراء بوصفه وسيلة لمواجهة البدع الدينية. وأيد أفكاره العديد من العلماء الحنابلة في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، وكان أهم أولئك العلماء سليمان بن عبد الرحمن آل الشيخ وحمد بن علي بن عتيق، اللذان أعادا كلاهما صياغة المفهوم بوصفة ملمحاً مميزاً للإسلام وكان مستمداً من التوحيد، وكان لذلك ملزماً لكل مسلم.

وشهد القرن العشرون تطور فرعين مختلفين بشأن الولاء والبراء: أحدهما كان مجسداً في معظمه بالعلماء السعوديين وأتباعهم، وهم الذين طبقوا أشكالاً صارمة من البراء في المجتمع ولكنهم كانوا متسامحين مع حكامهم، وواعين للحدود السياسية التي كان يجب عليهم العمل ضمنها. والثاني بدأ بجهيمان العتيبي، وهو مفكر راديكالي طبق البراء على نظام الحكم السعودي ثم حاول أن يطيح النظام في العام ١٩٧٩. إن هذا الفرع الثاني هو الذي أثر في العالم السلفي الجهادي أبو محمد المقدسي أكثر من الجميع.

والإسهام الرئيس الذي قدمه المقدسي للولاء والبراء كان هو الربط الذي أسسه بين هذا المفهوم من جهة وبين السياسة والتكفير من جهة أخرى، محولاً له إلى نظرية روجت الجهاد ضد حكام العالم الإسلامي، الذين انتقد سياستهم وقوانينهم نقداً دقيقاً. وزيادة على ما تقدم، فقد أعاد المقدسي صياغة الأفكار الموجودة عن التكفير باستخدام حجج كانت أقرب بكثير للخطاب السلفي من أفكار الآخرين قبله. وإضافة إلى ذلك، ترجم المقدسي، بتبنيه ربط ذلك بالتوحيد الذي كان قد أسسه العلماء السابقون،

ترجم نسخته المناوئة للحكومات والعنيفة من الولاء والبراء إلى أن تكون نتيجة طبيعية للمعتقدات الأساسية للإسلام. وبهذه الطريقة، حول المقدسي الولاء والبراء، الذي كان حتى ذلك الوقت في معظم الأحيان قد استخدم في المجال الديني فقط، حوله إلى أساس لأيديولوجيته الخاصة به المتطرفة التي اعتبرها فرضاً على كل مسلم.

إن الجذور القوية للمقدسي في الخطاب السلفي، بخصوص كل من الولاء والبراء وإعادة تفكيره في التكفير، والأهمية التي يعزوها إلى المفهوم السابق من خلال ربطه مع التوحيد، بالإضافة إلى معرفته التفصيلية بالأنظمة السياسية للعديد من البلدان الإسلامية، تجعل من المرجح إلى أبعد حد، أن بروز المقدسي بين الحركيين النشيطين السلفيين سيعيش لبعض الوقت القادم.

مسرد المراجع

أبو إياد، «يمكن أن يقع الكفر من دون استحلال أو جحود»، ‎<http://www.salafipublications.com>‎. من دون تاريخ.

الألباني، محمد ناصر الدين، «عن الذين لا يحكمون بما أنزله الله سبحانه وتعالى»، ‎<http://www.salafipublications.com>‎ . من دون تاريخ.

آربري، إيه، جيه، القرآن مفسراً، نيويورك تتش ستون، ١٩٩٦ (١٩٥٥).

البعلي الحنبلي، علاء الدين محمد بن علي اليونيسني، المنهج القويم في اختصار اقتضاء الصراط المستقيم. ‎<http://www.saaid.net>‎ ، من دون تاريخ.

بل، ريتشارد، «إعلان محمد صلى الله عليه وسلم للحج»، جورنال الجمعية الملكية الآسيوية (١٩٣٧)، ص ٢٣٣ ـ ٢٤٣.

بوخرس، أنوار، «تحدي الإرهاب والتطرف الديني في الأردن»، بصائر استراتيجية ‎<http://www.ccc.nps.navy.mil/si/Apr/boukharsApro6.asp>‎ ، ٢٠٠٦، ج ٥، رقم٤.

بروك، ستيفن، «الواعظ والجهادي»، هيلليل فرادكين، وحسين حقاني، إرك براون (محررون)، الاتجاهات الحالية في الأيديولوجية الإسلامية. ج ٣، واشنطن دي. سي.: معهد هدسون، ٢٠٠٦، ص ٥٢ ـ ٦٦.

برانشفيك، آر. «براءة» في: اتش. إيه. آر. جيب، وجيه. اتش. كريمرز، وئي. ليفي بروفنسال، وجيه. شاخت، وبي. لويس، وتشارلز بيللات (محررون)، دائرة معارف الإسلام ـ نسخة جديدة، ج ١، ليدن: ئي. جيه بريل، ١٩٦٠، ص ١٠٢٦ ـ ١٠٢٧.

بوهل، فرانتز، «في تأويل القرآن»، النصوص الشرقية، ج ٣ (١٩٢٤) ص ٩٧ ـ ١٠٨.

البرجس، عبد السلام، «مقالة عن الحكم بغير ما أنزله الله»، <http://www. salafipublications.com> . من دون تاريخ.

كوك، ديفيد، فهم الجهاد، بيركلي ولوس أنجيلوس: مطبعة جامعة كاليفورنيا، ٢٠٠٥.

«عقيدة الإمام الألباني في مسائل التكفير والردة»، <http://www.salafipublications. com> . من دون تاريخ.

ديـلـلا فـيـدا، جـي. ليفـي، «الخـوارج» فـي: ثـي. فـان دونـزيـل، وبي. لـويـس، وتشارلز بيللات وسي. ثي. بوزويرث (محررون)، دائرة معارف الإسلام ـ نسخة جديدة، ج ٤، ليدن: ثي. جيه بريل، ١٩٧٨، ص ١٠٧٤ ـ ١٠٧٥.

فان إيس، جوزيف، الإلهيات والمجتمع في القرنين الثاني والثالث الهجريين، ج ٢، برلين ونيويورك: وولتر دوكرو فينـز، ١٩٩٢.

غـاردبـت، إل.، «إيـمـان» في: بي. لـويـس، وفـي. إل. مينيـج، وتـشـالـز بيـللات وجيه. شاخت (محررون) دائرة معارف الإسلام ـ نسخة جديدة، ج ٣، ليدن إلخ: ثي.جيه بريل، ١٩٧١، ص ١١٧٠ ـ ١١٧٤.

الغزالي، أبو حامد، محمد بن محمد بن محمد، إحياء علوم الدين ج ١، الكتاب٢، القاهرة: عثمان خليفة، ١٩٣٣.

غولدزهير، أغناز، الدراسات الإسلامية، ج ١، قاعة: ماكس نيمير، ١٨٨٨.

غرم، هيوبرت، محمد صلى الله عليه وسلم، مونستر: أشيندروف، ١٨٩٢.

الحلبي، علي بن حسن ومحمد ناصر الدين الألباني، «شيخ علي حسن والإمام الألباني عن الكفر، وشروط التكفير، والاستحلال»، <http://www.allaahuakbar.in.> ، من دون تاريخ.

هيغهامر، توماس وستيفان لاكروا، الإسلامية الرافضة في المملكة العربية السعودية: قصة جهيمان العتيبي بعد إعادة النظر فيها الجورنال العالمي لدراسات الشرق الأوسط، ج ٣٩، رقم١ (٢٠٠٧)، ص ١٠٣ ـ ١٢٢.

ابن عبد الخالق، أبو عبد الله عبد الرحمن، الولاء والبراء /http://www.salafinet> <books/book46html، ١٩٨٤.

ابن عبد الله آل الشيخ، سليمان، أوثق عرى الإيمان، <http://www.tawhed.ws>، من دون تاريخ.

ـــــ الدلائل على حكم موالاة أهل الشرك، <http://www.tawhed.ws>، من دون تاريخ.

ابن أبي يعلى، أبو حسين محمد، طبقات الحنابلة، القاهرة، ١٩٥٢

ابن عتيق، حمد بن علي، سبيل النجاة والفكاك من موالاة المرتدين والأتراك، <http://www.tawhed.ws>، من دون تاريخ.

ابن باز، عبد العزيز، حكم السلام بالإشارة باليد، <http://www. binbaz.org.sa>.

ـــــ الإمام ابن باز، في الإيمان، والكفر، والإرجاء، والمرجئة، <http:// www.salafipublications.com>، من دون تاريخ.

ـــــ الصلح مع اليهود أو غيرهم من الكفرة لا يلزم منه مودتهم ولا موالاتهم، <http://www.binbaz.org.sa>، من دون تاريخ.

ـــــ وجوب عداوة اليهود والمشركين وغيرهم من الكفرة. <http://www. binbaz.org.sa>، من دون تاريخ.

ابن فوزان الفوزان صالح، البراء من دين الكفر وليس بترك التعامل معهم، عكاظ، ٢١ كانون الأول/ ديسمبر ٢٠٠٣.

ـــــ «الشيخ صالح الفوزان يشرح كلماته في كتاب التوحيد عن الحكم بما لم يوحِ به الله تعالى» <http://www.salafipublications.com>، من دون تاريخ.

ـــــ الولاء والبراء في الإسلام، <http://www.saaid.net>، من دون تاريخ.

ابن إبراهيم، آل الشيخ، محمد، حكم الاحتفال بالعيد الوطني <http://www. tawhed.ws>، ١٩٦٥.

ابن تيمية [تقي الدين أحمد]، اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم، <http://www.tawhed.ws>، من دون تاريخ.

آزوتسو، توشيهيكو، مفاهيم أخلاقية ـ دينية في القرآن، مونتريال: مطبعة جامعة ماغروهيل، ١٩٦٦.

جنسين، جوهانيس جيه. جي.، الفريضة المهملة ـ عقيدة مغتالي السادات والنهضة الإسلامية في الشرق الأوسط، نيويورك، مكميلان، ١٩٨٦.

كاظمي، نبراس، «أيديولوجيا فتاكة في تحول: زرقاوي يغطي على المقدسي»، في هيلليل فرادكين، وحسين حقاني وإيريك براون (محررون) الاتجاهات الحالية في الأيديولوجيا الإسلامية، ج ٢، واشنطن دي. سي: معهد هدسون، ٢٠٠٥، ص ٥٩ ـ ٧٣.

كوهلبيرغ، إيتان، «بعض آراء الزيدية في أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم» مجلة مدرسة الدراسات الشرقية والإفريقية، ج ٣٩، رقم١، ١٩٧٦، ص ٩١ ـ ٩٨.

ـــــ «براءة في عقيدة الشيعة»، دراسات القدس العربية والإسلامية، ج ٧، (١٩٨٦)، ص ١٣٩ ـ ١٧٥.

ـــــ، «بعض آراء الشيعة الإمامية في الصحابة»، دراسات القدس العربية والإسلامية، ج ٥ (١٩٩٤) ص ١٤٥ ـ ١٧٥.

ـــــ، لين، إدوارد دبليو.، براء، في: إدوارد. دبليو. لين، المعجم العربي ـ الإنكليزي، ج ١، كيمبردج: أمانة جمعية النصوص الإسلامية، ١٩٨٤، ص ١٧٨ ـ ١٧٩.

ـــــ، ولاء، في: إدوارد. دبليو. لين، المعجم العربي الإنكليزين ج ١، كيمبردج: أمانة جمعية النصوص الإسلامية، ١٩٨٤، ص ٣٠٦٠ ـ ٣٠٦١.

لاوست، هنري، إثبات الإيمان لابن بطة، دمشق: معهد دمشق الفرنسي، ١٩٥٨.

المقدسي، أبو محمد، ملة إبراهيم ودعوة الأنبياء والمرسلين <http://www.tawhed.ws,1984> ١٩٨٤.

ـــــ كشف النقاب عن شريعة الغاب <http://www.tawhed.ws> ، ١٩٨٦.

ـــــ مختصر «كشف النقاب عن شريعة الغاب» ـ الدستور الأردني، <http://www. tawhed.ws>، ١٩٩٦.

ـــــ تبصير العقلاء بتلبيسات أهل التجهم والإرجاء، <http://www.tawhed.ws> ، ١٩٩٦.

ـــــ إمتاع النظر في كشف شبهات مرجئة العصر، <http://www.tawhed.ws> ، (النسخة الثانية) ١٩٩٩/ ٢٠٠٠.

ـــــ الكواشف الجلية في كفر الدولة السعودية (النسخة الثانية) ١٩٩٩/ ٢٠٠٠ <http://www.tawhed.ws>.

ـــــ براءة الموحدين من عهود الطواغيت، وأمانهم للمحاربين <http://www.tawhed.ws>، ٢٠٠٢.

ـــــ الديموقراطية دين، <http://www.tawhed.ws>، من دون تاريخ.

المنيسي، أبو خالد وليد، مختصر اقتضاء الصراط المستقيم <http://www. tawhed.ws>، من دون تاريخ.

نجيب، أحمد عبد الكريم، البراءة من البدع وأهلها من أصول أهل السنة والجماعة، <http://www.saaid.net> من دون تاريخ.

بيديرسين، جيه.، في اليمين الدستورية المعادية للسامية، ستراسبورغ: كارل جيه. تروبنر، ١٩١٤.

ـــــ «قسم»، في: إتش. إيه. آر. حيب وجيه. إتش. كريمرز (محررون)، دائرة المعارف القصيرة للإسلام. ليدن: ئي جيه. بريل، ١٩٦١، ص ٢٢٤ ـ ٢٢٦.

القاسم، عبد الملك، الولاء والبراء، <http://www.saaid.net> من دون تاريخ.

قطب، سيد، معالم في الطريق، نيو دلهي: خدمة الكتاب الإسلامي، ٢٠٠٥ (١٩٦٤).

ـــــ في ظلال القرآن، ج ، ٦، القاهرة: دار الشرق، ١٩٨٠/ ١٩٨١.

الرشيد، مضاوي، معارضة الدولة السعودية ـ أصوات إسلامية من جيل جديد، كيمبردج مطبعة جامعة كيمبردج، ٢٠٠٧.

روبن، أوري، «براءة: دراسة بعض النصوص القرآنية». دراسات القدس العربية والإسلامية، ج ٥ (١٩٨٤)، ص ١٣ ـ ٣٢.

السرحان، سعود بن صالح، «الولاء والبراء... الأيديولوجيا الجديدة للحركة الإسلامية»، الشرق الأوسط، ٢٨ كانون الثاني/ يناير ٢٠٠٤.

«أقوال العلماء بشأن الحكم بما لم ينزله الله ونوعا الكفر»، <http://www. salafipublications.com>، من دون تاريخ.

شوارتز، ويرنر، بدايات الإباضية في شمال إفريقية، ويسبادين: أوتو هاراسويتز، ١٩٨٣.

«الشيخ ابن عثيمين عن موقفي ابن باز والألباني في الحكم بما لم ينزله الله». <http://www.salafipublications.com>، من دون تاريخ.

سرية، إليزابيت، «الوهابيون، والكفار ومشكلات الانحصارية»، مجلة (الجمعية البريطانية لدراسات الشرق الأوسط)، ج ١٦، رقم٢، ١٩٨٩، ص ١٢٣ ـ ١٣٢.

العتيبي، جهيمان بن سيف، أوثق عرى الإيمان، الحب في الله والبغض في الله، <http://www.salafipublications.com>، من دون تاريخ.

ـــــ رفع الالتباس عن ملة من جعله الله إماماً للناس، <http://www.tawhed.ws>، من دون تاريخ.

ـــــ رسالة الإمرة، والبيعة، والطاعة وحكم تلبيس الحكام على الطلبة، <http://www.tawhed.ws>، من دون تاريخ.

العثيمين، محمد بن صالح، «الشيخ ابن عثيمين في الحكم بغير ما أنزل الله»، <http://www.salafipublications.com>، من دون تاريخ.

ووكر، بهي. ثي.، «ولاية» في: ثي، إتش. برانكيس، وسي. ثي. بوزوبرت، وثي. فان دونزل ودبليو. بهي. هينريكس (محررون) دائرة معارف الإسلام ـ نسخة جديدة، ج . ١١، ليدن ثي. جيه. بريل، ٢٠٠٢، ص ٢٠٨ ـ ٢٠٩.

ونزبرو، جون، دراسات قرآنية. أكسفورد إلخ. مطبعة جامعة أوكسفورد، ١٩٧٧.

مختارات من كتابات أبي محمد المقدسي

المقدسي، أبو محمد، ملة إبراهيم ودعوة الأنبياء والمرسلين. <http://www.tawhed.ws>، ١٩٨٤.

ـــــ، كشف النقاب عن شريعة الغاب <http://www.tawhed.ws>، ١٩٨٦.

ـــــ إعداد القادة الفوارس بهجر فساد المدارس <http://www.tawhed.ws>، ١٩٨٧.

مختصر «كشف النقاب عن شريعة الغاب» ـ الدستور الأردني، <http://www.tawhed.ws>، ١٩٩٦.

ـــــ ، تبصير العقلاء بتلبيسات أهل التجهم والإرجاء، <http://www.tawhed.ws>، ١٩٩٦.

ـــــ ، الرسالة الثلاثينية في التحذير من الغلو في التكفير، <http://www.tawhed.ws>، ١٩٩٨/ ١٩٩٩.

ـــــ ، إمتاع النظر في كشف شبهات مرجئة العصر <http://www.tawhed.ws>، ١٩٩٩/ ٢٠٠٠ (النسخة الثانية).

ـــــ ، الكواشف الجلية في كفر الدولة السعودية <http://www.tawhed.ws>، ٢٠٠٠/ ٢٠٠١ النسخة الثانية).

ـــــ ، هذه عقيدتنا، <http://www.tawhed.ws>، ٢٠٠٣.

ـــــ ، الديمقراطية دين <http://www.tawhed.ws>، من دون تاريخ.

(٤)
السلفية الجهادية والشيعة
ملاحظات حول الجذور الفكرية لمناهضة التشيع

غيدو شتاينبيرغ

مقدمة

حين أدرك الرأي العام العالمي، في العام ٢٠٠٦، أن النزاع في العراق قد تطور إلى حرب أهلية شاملة بين السنة والشيعة، نشأ حوار حول هذه الحوادث إن كانت هي تعبير عن نزاع ديني في جوهره بين كتلتين مذهبيتين كانتا قد وجدتا طوال أكثر من ألف عام، أم هي بالأحرى نتيجة للنزاعات السياسية الجارية أو حتى نزاعات اجتماعية اقتصادية بين دول الشرق الأوسط وفي داخلها، مستندين إلى الدين والمذهب بصفتهما أداتي شرعنة وحشد. والمناقشة هنا هي أن العداوات بين المذاهب كانت قد لعبت دوراً في التاريخ الإسلامي منذ القرنين الثامن والتاسع الميلاديين، ولكن في معظم الحالات لم تكن جماعات مذهبية كبيرة، ولكنها بالأحرى مجموعات سنية راديكالية صغيرة نسبياً هي التي ثبت أنها كانت حاملات اللواء في مناهضة التشيع وكانت بالدرجة الرئيسة مسؤولة عن النزاعات التي قامت بين المذهبين. ففي حين قاد حنابلة بغداد (في أثناء القرنين الثامن والتاسع الميلاديين) القتال ضد الشيعة في العاصمة العباسية، تبنى الوهابيون العرب مناهضتهم للتشيع في القرن الثامن عشر. واليوم، يسيطر السلفيون الحديثون على الخطاب المناهض للشيعة في العالم العربي، وأشدُّ ذريتهم راديكالية، وهم الجهاديون السلفيون، كانوا

مسؤولين عن العنف الرئيس المناهض للشيعة وخصوصاً في العراق.

الدين عامل مهم في هذه الأحداث، ولكنها لا تتقرر بالدين. إنما يندلع العنف المذهبي فقط حين تتوافق عدة عوامل: **الأول**: في معظم الحالات التاريخية للعنف المناهض للشيعة، تعتقد جماعات سنية راديكالية، أو يعتقد أفراد أن الإسلام الحق في خطر ـ وفي أغلب الحالات بسبب تهديد تمثله قوة أجنبية ـ وأن الشيعة يمثلون جزءاً من هذا التهديد. وفي الغالب، تكون إيران والتشيع هما اللذان يحددهما السنة، إلى حد أن أي تهديد عسكري ينبثق من إيران قد يطلق الزناد، فيطلق مشاعر قوية مناهضة للشيعة بين السنة وخصوصاً في العراق والبلدان المجاورة لها. والعامل **الثاني**، هو أن هذه الجماعات الراديكالية تحتاج إلى قادة قادرين وقساة بالإضافة إلى الفرصة لبناء بنية تحتية لتصير قوة يحسب لها حساب. والعامل **الثالث**، لكي تندلع النزاعات الكبيرة، على العاملين الشيعة المحاربين أن يردوا بالانتقام.

ونظراً إلى أنه كان من النادر استيفاء هذه الشروط، فقد كانت النزاعات الكبيرة بين الشيعة والسنة نادرة نسبياً في تاريخ العالم العربي. ومع ذلك، فكل هذه الشروط قد تم تحقيقها في العراق بعد الغزو الأمريكي في ربيع ٢٠٠٣: أولاً، اعتقد كثيرون من السنة أن الإسلام كان في خطر لأن الولايات المتحدة غزت بلداً متقدماً من العالم العربي والعاصمة القديمة للخلافة. وفي مسار السنوات التالية، مع ذلك، أدى صعود الشيعة إلى السلطة مع علاقاتهم القوية مع إيران إلى استنهاض المتمردين السنة ـ وخصوصاً السلفيين الجهاديين في صفوف السنة ـ ليستهدفوا على نحو متزايد السكان الشيعة من العراق. ففي نظر السنة، كان العراقيون الشيعة هم الرتَل (الطابور) الخامس لنظام الحكم في طهران، وكانوا كثيراً ما ينعتونهم ببساطة باسم «الفرس». وثانياً، أعطى العنف المستمر في العراق أشد المنظمات المناهضة للشيعة راديكاليةً الفرصة لبناء بناها التحتية وكسب الدعم من المتعاطفين في دول الخليج. وتحت أسماء متغيرة الأول (جماعة التوحيد والجهاد)، ثم (القاعدة في بلاد الرافدين) بنى الأردني أبو مصعب الزرقاوي (١٩٦٦ ـ ٢٠٠٦) منظمة اتبعت استراتيجية هدفت إلى إثارة حرب أهلية بين السنة والشيعة، فهو عن طريق

الاستهداف عن عمد للقادة الشيعة الدينيين، والسياسيين، والموظفين، والمدنيين، كان يأمل أن يطلق الزناد فينطلق رد فعل انتقامي شيعي ضد السكان السنة، فيوفر بذلك ميدان معركة سيكون للجماعات الجهادية فيه فرصة لمتابعة العمل في الأمد الطويل. والشرط الثالث تم الوفاء به ابتداء من العام ٢٠٠٥، حين قام المحاربون الشيعة في نهاية الأمر بالرد بالقتال، وانفجرت حرب أهلية بين السنة والشيعة.

وسيكون هدفي هنا هو فحص الجذور الفكرية التي يستمد الجهاديون السلفيون منها إلهامهم. وقد يعثر على هذه الجذور في استعراض الاتجاهات الدينية والفكرية في شبه الجزيرة العربية، وفي سورية وفي العراق. وعلى نحو أكثر تحليلاً، هناك خطان اثنان يمكن تمييزهما من التراث:

● الأول: وفي المقام الأول، هو أن الحركة الوهابية في المملكة العربية السعودية كانت هي المصدر الرئيس للسلفية المناهضة للشيعية اليوم.

● الثاني: هو أن الفكر الوهابي والسلفي قد أثّر في تقليد أكثر ميلاً ذهنياً سياسياً في حين طور الإسلاميون السوريون فكرهم الخاص بهم، طوروا صنفاً متميزاً تميزاً قليلاً من مناهضة التشيع.

في حين أن الوهابية وحلفاءها خارج بلدها الأم المملكة العربية السعودية قد وضعوا الأساسات الفكرية لمناهضة التشيع في العالم العربي، جعلت الثورة الإيرانية وانعكاساتها هذه الأساسات ذات صلة شديدة بالسياسة على نحو متزايد في المنطقة. ففي سورية وابتداء من العام ١٩٨٠، لم يستهدف المتمردون الإسلاميون النظام العلوي المزعوم للرئيس حافظ الأسد فقط، ولكنهم سخطوا على الحلف الذي قام بين وطنهم وبين إيران، وهو الحلف الذي استهدفوه بوصفه حلف الشيعة الكفار الذي يعتزم تدمير الإسلام. وكلا الاتجاهين الفكريين تقاطعا في التفكير المناهض للشيعة في تفكير أبي مصعب الزرقاوي وفي تفكير الجهاديين السلفيين الآخرين.

مناهضة التشيع والحرب في العراق

ليس واضحاً مطلقاً كيف، على وجه الدقة، طور أبو مصعب الزرقاوي كراهيته العميقة للتشيع. والأرجح إلى حد بعيد، أنه كان قد تأثر بموجهه

الروحي السابق أبي محمد المقدسي، الذي كان هو بدوره قد تأثر تأثراً شديداً بالاتجاهات الراديكالية في التفكير الوهابي في السبعينيات والثمانينيات. وكان الزرقاوي قد صار شخصية قائدة في صفوف المحاربين الأردنيين في أثناء التسعينيات، حين كان قد سجن في عمان. وبعد إطلاق سراحه في العام ١٩٩٩، عاد إلى أفغانستان، حيث كان قد قضى بعض الوقت في الثمانينيات. ولم يلعب دوراً بارزاً بين العرب هناك، لأن أسامة بن لادن وحلفاءه المصريين هيمنوا على المشهد. وبرغم ذلك، مكن لنفسه ليكون قائداً لمجموعة من الفلسطينيين، والأردنيين، والسوريين وأسس مركز تدريب في هيرات، قريباً من الحدود الإيرانية وبعيداً عن مقر قيادة القاعدة في قندهار. واستطاع أن يتحاشى جهود القاعدة لإغرائه في الدخول إلى المنظمة الواسعة. وفي أواخر العام ٢٠٠١، بعد الغزو الأمريكي لأفغانستان، استطاع الزرقاوي ومعظم أتباعه أن يهربوا إلى إيران ومن هناك إلى شمالي العراق. وهناك، أعاد تنظيم جماعته الصغيرة، وابتداء من مطالع العام ٢٠٠٣ أعاد توجيه هذه الجماعة إلى قتال الأمريكيين وحلفائهم في العراق. وكان هو فيما بعد مسؤولاً عن معظم أشد التفجيرات تدميراً التي أصابت البلاد.

وابتداء من وقت مبكر مثل العام ٢٠٠٣، وضع الزرقاوي موضع الممارسة استراتيجية مناهضة للشيعة. وفي كانون الثاني/ يناير من العام ٢٠٠٤ نشرت القوات العسكرية للولايات المتحدة رسالة كان الجنود الأمريكيون قد عثروا عليها في العراق. وفي تلك الرسالة، خاطب الزرقاوي ابن لادن ونائبه المصري أيمن الظواهري، ووصفت على نحو يلفت النظر تماماً صعوبات الحرب ضد الأمريكيين في العراق، وأسهب في وصف استراتيجية يرى بموجبها أن إثارة حرب أهلية فقط بين الشيعة والسنة في البلاد سيخلق بيئة سيكون فيها للجماعات الجهادية فرصة لمتابعة العمليات في المدى الطويل. «ساعة الصفر» للهجوم على الشيعة لاستثارة ردهم الانتقامي ضد السنة سيكون هو اليوم الموافق لأربعة أشهر قبل نقل السلطة من سلطة الائتلاف المؤقتة التي يسيطر عليها الأمريكيون إلى حكومة عراقية مؤقتة. وبما أن التاريخ المقرر لهذا الانتقال كان يوم ٣٠ حزيران/ يونيو، فقد كان ١ آذار/ مارس هو ساعةَ الصفر للهجمات

الهائلة على الشيعة[١]. وحسب التقويم الإسلامي، كان يوم ١ آذار/ مارس هو عيد عاشوراء، الذي يحتفل فيه الشيعة في كل أنحاء العالم باستشهاد سبط النبي محمد صلى الله عليه وسلم، الإمام الشهيد حسين في مشاهد عاطفية. وبرغم إجراءات الأمن الكثيفة، نجح في ساعات الصباح من ٢ آذار/ مارس انتحاريون متفجرون في إشعال قنابل عديدة قريباً من مقامات الأئمة الشيعة الحسين، وموسى الكاظم في كربلاء وفي بغداد، على التوالي[٢] ومات أكثر من ١٨٠ شخصاً في واحد من أشد الهجمات تدميراً في العراق. وكان من الواضح أن المهاجمين استهدفوا المدنيين الشيعة الذين تجمعوا حول مقامات أئمتهم للاحتفال بعاشوراء.

باقترافه الهجوم الواسع النطاق الذي كان قد أعلن عنه في رسالة استراتيجية، أثبت الزرقاوي التزامه باستراتيجية مناهضة للشيعة[٣]. ومن جهة ثانية، أوضح الزرقاوي بجلاء مراراً أن مناهضته للتشيع لم تكن فقط خياراً استراتيجياً في نزاع سياسي، ولكنه بالأحرى قرار يقوم على قناعات دينية.

«رسالة التاريخ صدقتها شهادة الحالة السائدة، والتي تنبئ بشكل واضح إلى أبعد مدى أن التشيع دين ليس فيه أي شيء مشترك مع الإسلام إلا بالطريقة التي يملك اليهود فيها بعض الشيء المشترك مع النصارى تحت راية أهل الكتاب، فمن الشرك الواضح بالله تعالى، والعبادة عند القبور، والطواف حول المقامات، إلى نبز صحابة الرسول بالكفار وإهانة أمهات المؤمنين ونخبة هذه الأمة الإسلامية. فهم يَصِلون إلى تشويه القرآن الكريم بوصفه منتجاً للمنطق ليقدحوا بسمعة الذين يعْلمون القرآن علماً سليماً، بالإضافة إلى التحدث عن عصمة الأمة[*]

---

(١) نشرت الرسالة على موقع السلطة المؤقتة للائتلاف، <http://cpa.iraq.org/franscripts/ 20040212_full.html>.

(٢) نيويورك تايمز، ٣ آذار/ مارس ٢٠٠٤ («مات على الأقل ١٤٣ في هجمات على موقعين مقدسين في العراق»).

(٣) هناك شكوك واسعة الانتشار - لايشارك فيها كاتب هذه المقالة - تدور حول أصالة رسالة شهر كانون ثاني/ يناير. لقد كرر الزرقاوي. بياناته في شريط صوتي نشر في مطالع شهر نيسان/ أبريل ٢٠٠٤، انظر: «نص رسالة الزرقاوي مهدداً بالمزيد من الهجمات» في: <http://www.fas.org/irp/ world/para/zarqawi040604.html.> تم الوصول إليها في ٥ من شهر تموز/ يوليو ٢٠٠٤.

(*) هكذا في الأصل، ولعل الصواب المتلائم مع السياق هو: عصمة الأئمة (المترجم).

[الإسلامية]، ومركزية الإيمان بهم، مؤكدين أن الوحي نزل عليهم، وأشكال أخرى من الكفر ومظاهر الإلحاد التي تفيض بها كتبهم المعتمدة ومصادرهم الأصلية التي يستمرون في طباعتها، وتوزيعها، ونشرها. فالحالمون الذين يظنون أن الشيعي يستطيع أن ينسى إرثه التاريخي وكراهيته السوداء القديمة للنواصب(٤) كما يسمونهم متوهمين، هؤلاء الحالمون مثل شخص يدعو النصارى إلى التخلي عن فكرة صلب المسيح. هل يمكن لشخص عاقل أن يفعل هذا؟ هؤلاء شعب أضافوا إلى كفرهم وعززوا إلحادهم بالدهاء السياسي وبجهد محموم للسيطرة على أزمّة الحكم وتوازن القوة في الدولة، التي يحاولون رسم ملامحها ويحاولون ترسيخ خطوطها من طريق راياتهم السياسية ومنظماتهم في تعاون مع حلفائهم الأميركيين المستترين».

في هذه الجملة الأخيرة، يوسع الزرقاوي مناقشته وتشمل الحالة السياسية في العراق. ووفقاً لما يقوله، تحالف الشيعة مع الأمريكيين كي يخوضوا المعركة ضد الإسلام الحق، أي، السني، ويجب أن يقاتَل بلا رحمة. في هذا النص وفي نصوص أخرى، يقارن الزرقاوي تحالفهم الحديث مع الأمريكيين بالتحالف المزعوم بين الشيعة والمغول في القرن الثالث عشر الميلادي. وهذا السرد يستمد بكثافة من كتابات تقي الدين ابن تيمية (١٢٦٣ ـ ١٣٢٨م)، وهو عالم حنبلي بارز بالإلهيات، وهو يفيد بوصفه واحداً من النقاط المرجعية الفكرية الرئيسة للجهاديين في هذه الأيام. وبحسب ما يرى ابن تيمية، تآمر الشيعة مع المغول، ولذلك ساعدوهم في إطاحة الخلافة العباسية. وتشكل أكبر أهمية إلى حد بعيد، فالوزير العباسي الشيعي ابن العلقمي متهم بأنه قد ساعد المغول في الاستيلاء على بغداد في ١٢٥٨م(٥). والزرقاوي، تماماً مثل مؤلفين

(٤) ناصبي/ نواصب هو لفظ يدل على الازدراء استخدمه الشيعة لتسمية السنة به، وخصوصاً الراديكاليين من بينهم، الذين يكرهون الشيعة ـ وبزعم الشيعة ـ يناصبون آل بيت النبي محمد صلى الله عليه وسلم البغضاء. ويستخدم اللفظ في الغالب لوصف الوهابيين، والسلفيين، والجهاديين.

(٥) وأشمل معالجة له للموضوع هي الخطاب الذي كان قد سجل قبل قليل من موته، هل أتاك حديث الرافضة؟ <http://tawhed.ws/r?i=4048> . تم الوصول إليه في ٢٨ كانون الثاني/ يناير، ٢٠٠٨.

مناهضين حديثين آخرين كرروا هذه المزاعم بوصفها موازياً تاريخياً مثيراً للانتباه للأحداث في العراق بعد ٢٠٠٣. ومع أن الفئات الجهادية الأخرى تحدت استراتيجية الزرقاوي، فقد عزز الزرقاوي تصعيد العنف المناهض للشيعة في العراق، وفي شهر أيلول/سبتمبر ٢٠٠٥، أعلن «حرباً شاملة» على شيعة العراق. وحتى وفاة الزرقاوي، ثبت أتباعه على استراتيجيته. وفي العام ٢٠٠٦ والعام ٢٠٠٧، صار واضحاً أن مناهضة التشيع، حسب أسلوب الزرقاوي، صارت ملمحاً ثابتاً في الخطاب الجهادي ـ السلفي.

الوهابية ومناهضة التشيع

مناهضة الزرقاوي والجهاديين الآخرين للتشيع لا تكاد تكون قابلة للتمييز عن المناهضة للتشيع التي كانت قد طورتها الوهابية. والعديد من مفاهيمها مستمدة من كتابات علماء دينيين من هذه الحركة، وأبرزهم مؤسسها الذي أعطاها اسمه، وهو محمد بن عبد الوهاب.

محمد بن عبد الوهاب

التعاليم الوهابية المناهضة للشيعة تعود إلى مؤسس هذه الحركة، محمد بن عبد الوهاب (١٧٠٣ ـ ١٧٩٢) الذي طور كراهية عميقة للشيعة. وكان ابن عبد الوهاب ملتزماً باتباع أحمد بن حنبل (٧٨٠ ـ ٨٥٥م)، وهو المؤسس المشهور للمذهب الفقهي الحنبلي. ولكن ابن حنبل كان عالم حديث نوعاً ما وعالم إلهيات أكثر منه فقيهاً، ولا يبدو أنه كان يقصد إلى تأسس مذهب فقهي قطعياً. وبما أنه كان عالم حديث، فقد كان اهتمامه الرئيس في جمع، ونقد، وتصنيف مادة الحديث، أي، روايات حول كلمات النبي محمد صلى الله عليه وسلم وأفعاله. وعلى أساس القرآن الكريم ومجموعات موثوقة من الأحاديث، أقام أحمد بن حنبل وأصحابه من علماء الحديث ما اعتبروه العقيدة الإسلامية الحق. وهذه الأحاديث كانت قد نقلت، على كل حال، عن طريق صحابة النبي صلى الله عليه وسلم، والكثيرون منهم لا يعتبرون موثوقين عند الشيعة بسبب دورهم في النزاع على الخلفاء المستحقين الشرعيين بعد النبي صلى الله عليه وسلم ـ وهي أهم نقطة خلاف بين السنة والشيعة. ونتيجة لهذا النزاع، اعتبر الشيعةُ كثيرين من هؤلاء الصحابة ليسوا

غير أهل للثقة فقط، ولكنهم ادعوا أنهم كانوا في الحقيقة قد ضلوا عن الطريق الحق للإسلام. وبالطبيعة الحقيقية لعمله، طور ابن حنبل مناهضة قوية للشيعة.

وحذا حذوه كثيرون من الحنابلة. وكلما حاول العلماء الحنابلة لاحقاً أن يصلحوا هذه المجتمعات، كانوا يشيرون إلى مدخل ابن حنبل المستند إلى الحديث الشريف وكانوا نتيجة لذلك يتبنون رأيه السلبي عن الشيعة كذلك. والحنبلي ابن تيمية، الذي كان معروفاً بأنه عالم حديث كذلك، كان مثالاً موضحاً له علاقة، إضافة إلى ابن عبد الوهاب: فقد كان مدفوعاً بالدرجة الرئيسة بالنواحي العقدية المذكورة سابقاً. ومع أن من الممكن أن تكون مؤثرات أخرى قد لعبت دوراً، فهذا لم يثبت بعد. ولا بد أن يكون قد قابل شيعة في أثناء أسفاره قبل العام ١٧٤٠، حين أمضى وقتاً في مكة المكرمة، والمدينة المنورة، والبصرة، وفي الأحساء، ففي المدينة درس مع العالم الهندي محمد حياة السندي ويبدو أنه تبنى تركيزه في دراسات الحديث الشريف منه[٦]. والأرجح إلى حد بعيد، أن ابن عبد الوهاب حصل له احتكاك مع الشيعة، ومع علماء آخرين مناهضين للشيعة في أثناء هذه السنوات. وقد يكون هؤلاء قد لعبوا دوراً في تطور فكره عن الشيعة.

وقد لخص ابن عبد الوهاب أفكاره حول الشيعة في مقالة قصيرة سماها الرد على الرافضة[٧]. ولفظة «الروافض» (روافض أو الرافضة والمفرد رافضي) كانت لفظة قد سبق أن استخدمها ابن حنبل وهي تشير إلى جميع الذين ينكرون شرعية حتى الخليفتين الراشدين الأولين أبي بكر (٦٣٢ ـ ٦٣٤م) وعمر (٦٣٤ ـ ٦٤٤م)، في الوقت الذي يدافعون فيه عن حق علي بن أبي طالب في خلافة النبي صلى الله عليه وسلم. وتشمل الرافضة ما يسمى الشيعة الاثنا عشرية، الذين يشكلون الأكثرية الغالبة من الشيعة اليوم. وفي خط فكر ابن حنبل، وابن تيمية، والنقاد الحنابلة الآخرين لعقيدة الشيعة

---

(٦) جون فول، «محمد حياة السندي ومحمد بن عبد الوهاب: تحليل جماعة فكرية في المدينة في القرن الثامن عشر»، مجلة مدرسة الدراسات الشرقية والإفريقية ج ٣٨، رقم١ (١٩٧٥)، ص ٣٢ ـ ٣٩.

(٧) محمد بن عبد الوهاب، الرد على الرافضة، من دون ناشر، ومن دون تاريخ تم الوصول إليه في ٢٩ كانون الثاني/ يناير ٢٠٠٨، <Httpwawhed.ws/r?i = 1381>.

وممارستهم، ركز ابن عبد الوهاب في الموضوعات المشتركة التي أشار إليها المفكرون السنة الراديكاليون كي يثبت أن الشيعة في الحقيقة كانوا مبتدعة. وفي الوقت الذي يشير فيه ابن عبد الوهاب إلى موضوعات عديدة مثل ادعاء الشيعة أن النبي محمد صلى الله عليه وسلم كان قد عين ابن عمه وصهره علياً الوريث الشرعي له، وإنكار الشيعة شرعية أول ثلاثة خلفاء وممارسة التشيع للتقية، كانت نقطة ابن عبد الوهاب الرئيسة هي نقد موقف الشيعة نحو صحابة النبي صلى الله عليه وسلم. فالزعم أن الصحابة المهمين قد ضلوا في الحقيقة عن الطريق الحق للإسلام، يعني بالنسبة إلى محمد بن عبد الوهاب تدمير أساسات الإسلام الحق: «هذا هو التدمير لأساس الدين، لأن أساسه هو القرآن والحديث»[٨]. ومحمد بن عبد الوهاب لم يهدف فقط إلى عودة عامة إلى إيمان السلف الصالح، ولكنه أراد أيضاً من علماء الإسلام أن يعودوا إلى المصدرين، أي، القرآن الكريم، ـ وحتى بشكل أكثر أهمية ـ إلى السنة المطهرة. ونقدُ أو سبُ الخلفاء الراشدين الثلاثة الأوائل والصحابة الآخرين، وهم من بين أهم الضامنين لصحة مادة الحديث الشريف، يعني مهاجمة قلب إصلاح ابن عبد الوهاب، بل يمكن القول، بشكل قابل للمناقشة، مهاجمة قلب السنية. وتعاليم الشيعة جرت ببساطة ضد هذا الهدف. ونتيجة لذلك، لم يعتبرهم ابن عبد الوهاب مسلمين بل اعتبرهم كفاراً. وبالنسبة إليه، كانوا أكثر خطراً من النصارى بل حتى من اليهود لأنهم ادعوا أنهم مسلمون وبذلك هددوا بإفساد الدين الحق من داخله.

الوهابية التالية

في أثناء حياة محمد بن عبد الوهاب، لم تكن العلاقات مع الشيعة موضوعاً ملحاً بالنسبة إلى الدولة السعودية الفتية. ولكن، مع ذلك، بعد مدة قصيرة من موته حتى اليوم، كان على الدول السعودية المتتابعة (١٧٤٤/ ٥ - ١٨١٨/ ١٨٢٤ ـ ١٨٩١/ ١٩٠١ ـ الوقت الحاضر) أن تعالج مسألة الكيفية التي تتعامل فيها مع الكفار الشيعة. وقد عاش عدد كبير من السكان الشيعة في الواحات الشرقية الأحساء (أو الحسا) وفي مدن الحجاز

(٨) نفسه، ص ٦.

في المنطقة الغربية، وصار السؤال عن الكيفية التي يتم بها التعامل معهم على أراضي الدولة السعودية الوهابية مصدراً ثابتاً للتوتر بين النخب الدينية والسياسية من المملكة العربية السعودية.

لقد تمسك العلماء الوهابيون بتعاليم ابن عبد الوهاب وكرروا مناقشاته في عدد من المقالات المناهضة للشيعة. وفي بعض الحالات، كانت جدالاتهم أشد عنفاً من ابن عبد الوهاب نفسه، ولكنهم على وجه العموم لم يختلفوا عنه. وصارت مناهضة التشيع ملمحاً ثابتاً من العلم الوهابي ويبدو أنه كان مشتركاً مع الحكام السعوديين كذلك. ولكن الحكام السعوديين أعطوا الأولية للمداولات السياسية الذرائعية حين كان يصل الأمر إلى مسألة كيفية التعامل مع الشيعة. ولتجنب الاضطرابات الكبيرة، رفض الحكام طلبات الوهابيين إرغام كل الشيعة على «التحول إلى الإسلام» أو النفي أو حتى قتل كل أولئك الذين لا يمتثلون. ولا بد أن الأسباب الاقتصادية قد لعبت دوراً كذلك، لأن الشيعة عاشوا في أخصب منطقة من المملكة العربية السعودية وكانت ميزانية الدولة حتى الأربعينيات من ١٩٤٠ تعتمد على الضرائب المحصلة من المنطقة الشرقية. ومرة فقط في العام ١٩٢٧، اقترب علماء السعودية من التأثير على السياسة السعودية الدينية إلى النقطة التي عندها كانت رؤية العلماء في السياسة نحو الشيعة قد تحققت.

كانت حالة فريدة حين تحالف العلماء الوهابيون مع الحركة الراديكالية للإخوان الوهابيين. كان هؤلاء الإخوان بدْواً سابقين وطّنتهم الدولة السعودية ابتداء من العام ١٩١١ وكانوا قد تعرضوا للإشراب الديني طوال سنوات. ونتيجة لذلك، مزجوا القوة العسكرية لرعاة الإبل العرب بتعصب الاتجاهات التي كانت أكثر راديكالية من الوهابية، حين ثاروا ضد الدولة السعودية في العام ١٩٢٦ وفي العام ١٩٢٧، فدعا الحاكم ابن سعود العلماء الوهابيين إلى العمل محكّمين. وفي الفتوى التي اتفق عليها كبار العلماء في شهر شباط/ فبراير ١٩٢٧، مشوا على خط رفيع بين رغبتهم في ألا يضعفوا الدولة السعودية وبين قناعاتهم العقائدية. وهكذا ففي حين أكدوا، من جهة، حق امتياز الحاكم في إعلان الجهاد ضد البلاد المجاورة، فقد ساندوا، من جهة أخرى، الإخوان من أجل سياسة أكثر راديكالية مناهضة للشيعة:

«وأما الرافضة فقد أفتينا الإمام أن يلزمهم البيعة على الإسلام،

ويمنعهم من إظهار شعائر دينهم الباطل، وعلى الإمام أن يلزم نائبه بالأحساء أن يحضرهم عند الشيخ عبد العزيز بن بشر (أي القاضي الوهابي في الواحة) ويبايعوا على دين الله ورسوله، وترك دعاء الصالحين من أهل البيت وغيرهم، وعلى ترك البدع من اجتماعهم على مآتمهم وغيرها مما يقيمون به شعائر دينهم، ويمنعون أيضاً من زيارة المشاهد، وكذلك يلزمون بالاجتماع على الصلوات الخمس هم وغيرهم في المساجد. . . ومن أبى القبول بهذا ينفى من بلاد المسلمين. وأما الرافضة في بلاد القطيف [وهي مدينة يسكنها الشيعة على وجه الحصر تقريباً] فَيُلزمُ الإمام الشيخ عبد العزيز بن بشر أن يسافر إليهم ويلزمهم بما ذكرنا.

وأما البوادي والقرى التي دخلت في ولاية المسلمين فأفتينا الإمام أن يبعث لهم دعاة ومعلمين، ويلزم نوابه من الأمراء في كل ناحية بمساعدة المذكورين على إلزامهم بشرائع الإسلام، ومنعهم من المحرمات»[٩].

الإجراءات التي طلبت في هذه الفتوى نفذت جزئياً في العام التالي، ولكنها ألغيت بعد أن تم إخضاع تمرد الإخوان من طرف ابن سعود. وإذا اعتبرنا أن هذه كانت فتوى مارس فيها مصدّروها، مع ذلك، بعض التحفظ، فإن مدى كراهية المؤسسة الوهابية للشيعة يصير واضحاً. فأكثر العلماء راديكالية وطلابهم تمسكوا حتى بآراء أكثر راديكالية. وهؤلاء تعكسهم الفتاوى المشهورة الصادرة من علماء بارزين مثل عبد الله بن جبرين، الذي سمى الشيعة في العام ١٩٩١ «بالمشركين» الذين يمكن قتلهم شرعاً من المسلمين.

دور الدولة السعودية

بقيت الدولة السعودية متباينة في معالجتها للشيعة. فهي لم تسمح أبداً لطلبات الراديكاليين الوهابيين أن توضع موضع الممارسة، ولكن الشيعة في

(٩) النص الكامل للفتوى يمكن العثور عليه في غيدو شتاينبيرغ: «العلماء الوهابيون والدولة في المملكة العربية السعودية ١٩٢٧» (ومن جملتها: نص «فتوى العلماء الوهابيين بشأن مطالب الإخوان، ١١ شباط/ فبراير ١٩٢٧»)، في كامرون مايكل أمين (وآخرون) (محررون)، الشرق الاوسط الحديث: مراجع للتاريخ، أوكسفورد: مطبعة جامعة أوكسفورد، ٢٠٠٦، ص ٥٧ ـ ٦١.

المملكة العربية السعودية عانوا من سلسلة واسعة من التمييز السياسي، والاجتماعي - الاقتصادي والديني. وقد اشتد الاضطهاد الحكومي بعد الثورة الإيرانية في العام ١٩٧٩، حين نظر إلى الجماعات الشيعية على نحو متزايد بوصفها تهديداً للاستقرار الداخلي للمملكة العربية السعودية، ولكن ذلك انخفض بعد اتفاقية بين المعارضة الشيعية في المنفى وبين الحكومة في ١٩٩٣.

وفي الوقت نفسه، على كل حال، استبقى العلماء الوهابيون احتكاراً للعرض العام للتدين والسياسة الدينية في المملكة العربية السعودية، ولم يكن يسمح لهم فقط بل منحوا الوسائل المالية والقاعدة المؤسسية التي يمكن لهم بها نشر أيديولوجيتهم في الخارج. وابتداء من مطالع الستينيات من ١٩٦٠ بدأت منظمة العالم الإسلامي والمنظمات المنتسبة بنشر الأيديولوجية الوهابية في كل أنحاء العالم. ومع تصاعد دخل النفط بعد العام ١٩٧٣، اكتسبت نشاطات هذه المؤسسات زخماً. وقرار تأسيس هذه المنظمات قد يفسر بأنه تعويض للعلماء الوهابيين الذين همشوا بشكل متزايد في السياسات السعودية من قبل العائلة الحاكمة. ومع ذلك، فابتداء من السبعينيات وخصوصاً بعد العام ١٩٧٩، اكتسبت منظمة العالم الإسلامي ومنظماتها أهمية سياسية استراتيجية للدولة السعودية. وتمويلهم للمؤسسات التعليمية السنية والبنى التحتية الأخرى ودعم الحركات الإسلامية من مختلف التوجهات خدم الدولة السعودية في سعيها لاحتواء إيران الثورية، وخصوصاً في باكستان، وفي أفغانستان أيضاً وفي العالم العربي. وتحالفت الحكومة السعودية، والمؤسسات شبه الحكومية مثل منظمة العالم الإسلامي والمانحون الخاصون تحالفوا يداً بيد في تمويل الجماعات المحاربة المناهضة لإيران والمناهضة للشيعة في باكستان وفي أفغانستان. ودعمت الجهودُ التعليمية والجهود الدعوية هذه السياسة. وصارت الطائفية سلاحاً استخدمه نظام الحكم في المملكة العربية السعودية كي تواجه التهديد الإيراني في كل أنحاء المنطقة، ولم تكن النتائج فقط تصاعداً مفاجئاً في عنف مناهض للشيعة في باكستان في أثناء الثمانينيات والتسعينيات والتوترات المتصاعدة بين إيران والمملكة العربية السعودية، ولكن كانت هناك أيضاً حرب متطاولة بين إيران وبين العراق

(١٩٨٠ ـ ١٩٨٨). ولولا الدعم السخي من دول الخليج العربي، لكان صدام حسين قد خسر الحرب قبل أن تنتهي فعلاً بسنوات. ولعبت الاعتبارات المحلية دوراً مهماً في تشكيل هذه السياسة، لأن الشيعة ثاروا ضد الدولة السعودية في أواخر العام ١٩٧٩ وثاروا مرة ثانية في مطلع العام ١٩٨٠، وباحتواء إيران، كانت الحكومة السعودية تأمل في تخفيض التهديد للاستقرار في المنطقة الشرقية. وعلى المستوى الأيديولوجي، يبدو أن الدولة السعودية أعطت العلماء الوهابيين الضوء الأخضر من أجل حملة دعاية دينية ضد إيران وضد الشيعة. وكان هذا على وجه الخصوص تطوراً جدياً لأن المملكة العربية السعودية لم تبقَ الآن هي المياه الراكدة الخلفية الإقليمية مثلما كانت عليه حالها حتى الأربعينيات. فثروة البلد النفطية والتغيرات الجيو سياسية المتنوعة كانت تعني أنها قد صارت دولة عربية قائدة ابتداء من الستينيات، وصار نزاعها مع إيران مسألة من مسائل السياسات العالمية. ونتيجة لذلك، وابتداء من العام ١٩٧٩ صار الخليج الفارسي مركز الزلزال لعدم الاستقرار العالمي.

مناهضة التشيع في سورية والثورة الإيرانية

ابتداءً من الثمانينيات، طور عدد متزايد من الإسلاميين السوريين والسلفيين صنفهم الخاص المختلف قليلاً من مناهضة التشيع. وكان هذا الصنف متأثراً بالفكر الوهابي السلفي، ولكنه كان مهتماً أكثر بالحالة السياسية السائدة وخصوصاً الحلف بين جمهورية إيران الإسلامية وبين نظام الحكم السوري العلوي المزعوم.

الجذور الفكرية لمناهضة التشيع في سورية

حتى مطلع القرن العشرين، كانت المناهضة السنية للتشيع قوية بشكل خاص في المراكز التقليدية للمذهب الفقهي (والثيولوجي) الحنبلي، أي في نجد، وبغداد، ودمشق. ومن ناحية أخرى، كانت المناهضة للشيعة ظاهرة انتشرت فوق حدود هذه المراكز بعد انتقال سياسي وفكري داخل السلفية «التقليدية». ففي حين لم يتبن آباء السلفية التقليدية المؤسسون، وهم محمد عبده (١٨٤٩ ـ ١٩٠٥)، وجمال الدين الأفغاني (١٨٣٩ ـ ١٨٩٧)، وحتى

رشيد رضا (١٨٦٥ ـ ١٩٣٥)، في السنوات الأولى من مساره، مناهضةَ التشيع، تغير هذا في العشرينيات من ١٩٢٠. وقد وقع رضا وآخرون تحت تأثير الوهابية والدولة السعودية وصاروا معادين على نحو متزايد نحو التشيع. وهذا «الجناح اليمين» الصاعد (وورنر إند) من الحركة السلفية التقليدية تبنى المناهضة الوهابية للتشيع[١٠]. وصار علماء ومفكرون، مثل العراقي الحنبلي محمود شكري الألوسي (١٨٥٧ ـ ١٩٢٤) في بغداد والسوري محب الدين الخطيب (١٨٨٦ ـ ١٩٦٩) في دمشق والقاهرة، مناصرين للمناهضة السلفية للشيعية في النصف الأول من القرن العشرين.

وصار محب الدين الخطيب مشهوراً بوصفه محرراً للأدب العربي التقليدي، وناشر مجلات، وصحافياً، ومالك المطبعة السلفية في القاهرة[١١]. وألف مقدمات أو كلمات الخاتمة للكتب التي طبعها. واستناداً إلى استقباله لكتابات ابن تيمية والعلاقات الوثيقة مع الوهابية، طور محب الدين الخطيب مناهضة شديدة للتشيع. في كتابه الكبير في هذا السياق، الخطوط العريضة للأصول التي قام عليها دين الشيعة الإمامية الاثنا عشرية[١٢]، أنكر بشكل قاطع أن الشيعة كانوا حقاً مسلمين. وأول نشر له كان في ١٩٦٠/ ١٩٦١، وصار هو القراءة النموذجية للسلفيين المناهضين للشيعية اليوم. ومع أنه أمضى سنوات عديدة في القاهرة، فالخطيب لم يسهم فقط في نشر مناهضة التشيع في كل أرجاء العالم العربي. بل نشرها أيضاً في بلده سورية. وبسبب التأثير المتزايد للجناح اليمين للحركة السلفية، اكتسبت مناهضة التشيع قبولاً أوسع بين المسلمين في الشرق العربي. ومع ذلك، فحتى السبعينيات كانت مناهضة السلفيين

---

(١٠) وورنر إند «مناقشة وجود المتعة في أوروبا الإسلامية» العالم الإسلامي، ج ٢٠، رقم ١/٢ (١٩٨٠)، ص ١ ـ ٤٣ (ص٣٢، وما بعدها) بخصوص «الجناح اليمين للسلفية» انظر: وورنر إند، تاريخ الأمة العربية الإسلامية: الحكم الأموي لدى المؤلفين العرب في القرن العشرين، بيروت، معهد الشرق للمجتمع الألماني الشرقي، ١٩٧٧، ص ٩٢.

(١١) عن سيرته انظر: إند، الأمة العربية، ص ٩١ وما بعدها.

(١٢) محب الدين الخطيب، الخطوط العريضة للأصول التي قام عليها دبن الشيعة الإمامية الاثنا عشرية، القاهرة ١٩٦٨. نشر الكتاب لأول مرة باللغة العربية في جدة في ١٩٦٠/ ١٩٦١. وبحسب وورنر إند كان هناك نسخة أسبق في اللغة الأردو. انظر: له «الكتابات السنية الجدلية عن الشيعة والثورة الإيرانية» والعالم الإسلامي: ويستفيو، ١٩٩٩، ص ٢٣١، حاشية ٥٠.

للتشيع ما زالت باقية بصفة ظاهرة فكرية. وحتى حركة الإخوان المسلمين السوريين التي برزت في الثلاثينيات والتي كانت قد تأثرت جزئياً بالخطيب ورضا، لم تطور في البداية أي مناهضة صريحة للتشيع. لقد كان المزيج من التأثير الأيديولوجي من أمثال محب الدين الخطيب ومن حالة سياسية خاصة، هو ما أدى إلى أن تصير مناهضة التشيع عاملاً مهماً بين السوريين الإسلاميين والسلفيين بعد العام ١٩٧٩.

الثورة الإيرانية وبروز المناهضة السورية للتشيع

بعد الانقلاب العسكري في العام ١٩٦٣ حظرت حكومة حزب البعث الجديدة على وجه السرعة جماعة الإخوان المسلمين السورية. ونتيجة لذلك، انفجرت نزاعات متفرقة بين الإسلاميين وبين الحكومة السورية في الستينيات والسبعينيات وبين العام ١٩٧٦ والعام ١٩٨٢، تصاعدت النزاعات إلى حرب أهلية دموية قاتل فيها الطرفان كلاهما بأقصى قسوة. وانتهت فعلياً في العام ١٩٨٢، حين سحقت القوات السورية تمرداً مفتوحاً في مدينة حماة. في أثناء الستينيات، لم يكن للنزاعات التي نشبت بين الإخوان المسلمين وبين الدولة السورية أي بعد طائفي: فالإسلاميون السنة احتجوا بالأحرى ضد سياسات نظام الحكم البعثي اليساري. ولكن بعد أن استولى حافظ الأسد العلوي على السلطة في العام ١٩٧٠، نما البعد الطائفي في الأهمية: فالعلويون أقلية ـ وهم لأسباب سياسية بشكل رئيس ـ يزعمون أنهم فرع من الشيعية الاثنا عشرية[١٣]. وفي دعايتهم، استهدف الإخوان المسلمون والجماعات المحاربة الأخرى بشكل متزايد الصفةَ الطائفية المزعومة لنظام الحكم. وسموا العلويين بصراحة «كفاراً»[١٤] وكان هذا متوافقاً مع الرأي واسع الانتشار بين السنة في سورية بأن العلويين كانوا أهل بدع وليسوا مسلمين شيعة. ومن أواسط السبعينيات، لعب

(١٣) بناءً على حث من حافظ الأسد شهد رجل الدين الشيعي اللبناني موسى الصدر (١٩٢٨ ـ ١٩٧٨) في العام ١٩٧٣ أن العلويين هم بالفعل جزء من الشيعة الاثنا عشرية. انظر: مارتن كريمر، «علويو سورية والتشيع» في مارتن كريمر (محرر)، التشيع، والمقاومة، والثورة، بولدر: ويستفيو، ١٩٧٨، ص ٢٤٦ ـ ٢٤٩.

(١٤) هانس غونتر لوبمبير، الإسلاميون والصراع الاجتماعي في سورية، برلين: الكتاب العربي ١٩٩٠، ص ٤٤ وما بعدها.

الإخوان المسلمون على نحو متزايد بطاقة الطائفية واستهدف الإسلاميون المتمردون لا الأعضاءَ العلويين من نظام الحكم فقط، ولكنهم استهدفوا أيضاً أعضاء من مجتمعهم بصفتهم علويين. ولكن العلاقات بين العلويين والشيعة الاثنا عشرية صارت موضوعاً فقط بعد الثورة الإسلامية في إيران في العام ١٩٧٩.

في البداية، يبدو أن الإسلاميين السوريين ترددوا بشأن إمكانية وقوع عواقب من الأحداث التي وقعت في إيران على مشروعهم. فمن جهة، أثبت آية الله الخميني وأتباعه أن الحركة الإسلامية كانت قادرة على أن تطيح نظام الحكم في دولة هي واحدة من أهم الدول في المنطقة. بل إن بعض الإسلاميين أملوا أن الثوريين الإيرانيين يمكن أن يدعموا الحركات السنية التي لها نفس الرأي. ونتيجة لذلك، يقال إن سعيد حوا، المنظر القيادي من الإخوان المسلمين، كان قد اقترح على آية الله الخميني حلفاً رفضه هذا الأخير على كل حال. ومن جهة أخرى، كان نظام الحكم السوري قد تمتع بعلاقات جيدة مع الخميني من قبل في أثناء السبعينيات. وانتهت هذه المغازلة القصيرة أخيراً في شهر أيلول/ سبتمبر من العام ١٩٨٠ حين غزا صدام حسين العراق ـ إيران، مع وقوف سورية، وهي البلد العربي الوحيد، إلى جانب إيران، وأثر هذا الحلف على العلاقات بين الإسلاميين السوريين وبين الثوريين الإيرانيين كذلك، وهاجم الإخوان المسلمون ومن يشاركهم الرأي من الإسلاميين إيرانَ بمرارة ابتداء من العام ١٩٨٠، ووسعوا دعايتهم المناهضة للعلويين لتكون هجوماً شاملاً على التشيع. وبدلاً من ذلك، صار العراق البعثي مصدراً مهماً للدعم للإخوان المسلمين السوريين. وألف الكتاب السوريون المرتبطون بالإخوان المسلمين عدداً عالياً على وجه الخصوص من المطبوعات المناهضة للشيعة بعد العام ١٩٧٩[١٥].

وأهم داعية من الإخوان المسلمين لمناهضة التشيع كان سعيد حوّا (١٩٣٥ ـ ١٩٨٩)، وهو المنظر القيادي من الإخوان السوريين في السبعينيات من ١٩٧٠، والثمانينيات من ١٩٨٠[١٦]، ونشر كتيباً تحت

---

(١٥) إند، «الكتابات السنية الجدلية»، ص ٢٢٦.

(١٦) عن حياة حوا وفكره قارن إسحق ويزمان، «سعيد حوا: صنع مفكر إسلامي راديكالي في=

عنوان: الخميني، شذوذ في العقائد، وشذوذ في المواقف[١٧]. ويشتمل الكتاب على نقد قصير للتشيع الاثنا عشري بشكل عام، وأيديولوجية الخميني بشكل خاص، والنص في جزئه الأول يحتوي على نصوص مشابهة تماماً للكتابات الجدلية النموذجية الحنبلية المناهضة للشيعة. فعلى سبيل المثال، ينتقد حوا توقير الشيعة المفرط للأئمة، والاعتقاد الشيعي المزعوم أن نص القرآن الكريم قد تم التلاعب فيه، ورفضهم صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم. وفي جزء ثان يركز حوا مناقشته في النواحي السياسية للتنافس السني ـ الشيعي. وبحسب تقليد ابن تيمية، يستشهد بالعديد من الأمثلة من الشيعة البارزين الذين يزعم أنهم تحالفوا بأنفسهم مع «الكفار» «ضد المسلمين»: وأحد الأشخاص الذين يسميهم هو عالم إلهيات قروسطي مشهور وهو نصير الدين الطوسي (١٢٠١ ـ ١٢٧٤م)، الذي يلومه لأنه كان قد أقنع خان المغول هولاكو بأن ينهي الخلافة العباسية. ويستشهد حوا أيضاً بالوزير ابن العلقمي الذي يزعم أنه ساعد المغول على أخذ بغداد في العام ١٢٥٨ قبل معالجة النزاعات الجارية بين الشيعة والسنة. وبحسب ما يراه حوا، فإن ثورة الخميني هي مجرد حادثة أخرى في هذا التاريخ من خيانات الشيعة للإسلام ومن تعاونهم مع الكفار. فالثورة، بسعيها إلى الهيمنة الإقليمية قد أضعفت الأمة الإسلامية وهي ثورة تهدد في الانتشار والاستيلاء على البلاد التي يسكنها شيعة في العراق ومنطقة الخليج. وفي الحقيقة، تشبه الصورة التي رسمها حوا شبهاً قريباً الصورة التي تعرضها المقالات المناهضة للشيعة التي كتبت بعد العام ٢٠٠٣. وفي الوقت الذي يكون فيه من الواضح أن حوا مدفوعاً بكراهيته لما اعتبر أنه نظام حكم علوي في سورية، فهو يحاول أن يقنع جمهوره بأن هناك تعاوناً أوسع بين الشيعة وبين «أعداء الإسلام» مثل نظام حافظ الأسد ودولة إسرائيل. وأثرت مقالته في الكتاب المناهضين للشيعة والناشطين الحركيين في سورية، ولبنان، والأردن، والعراق منذ ذلك الوقت.

=سورية المدنية»، دراسات الشرق الأوسط، ج ٢٩، شهر تشرين الثاني/أكتوبر ١٩٩٣، ص ٦٠١ ـ ٦٢٣، إسحق ويزمان، «سعيد حوا والإحياء الإسلامي في سورية البعثية»، دراسات إسلامية، ج ٨٥ (١٩٩٧)، ص ١٣١ ـ ١٥٤.

(١٧) سعيد حوا، الخميني: شذوذ في العقائد، وشذوذ في المواقف، عمان ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م. ابتداءً من ١٩٧٨، عاش حوا في المنفى في عمان، وفيها مات في ١٩٨٩.

المناهضة السلفية للتشيع بين السوريين

لا يمكن أن يعتبر سعيد حوا سلفياً، ومع أنه يستمد من بعض الأفكار السائدة في المناهضة السلفية للتشيع، فهو يمثّل، مع ذلك، على الأصح، مناهضة التشيع المدفوعة على نحو سياسي أكبر من الإخوان المسلمين السوريين. وابتداء من الثمانينيات، ذهب سوريون آخرون أبعد مما ذهب إليه حوا، فأحد أكثر الكتب تأثيراً في مناهضة التشيع من الثمانينيات كتبه السوري محمد سرور زين العابدين (المولود في ١٩٣٨)[١٨]، وهو: وجاء دور المجوس، ونشره تحت اسم مستعار هو عبد الله محمد الغريب في العام ١٩٨١ أو ١٩٨٣، وصار واحداً من أكثر المقالات المناهضة للشيعة تأثيراً وفي أثناء الثمانينيات والتسعينيات[١٩].

كان سرور عضواً في الإخوان المسلمين السوريين منذ الستينيات، حين درس في جامعة دمشق. وفي أواخر الستينيات، انتقل إلى المملكة العربية السعودية ومن هناك إلى الكويت، حيث يبدو أنه كان قد كتب الكتاب هناك، وفي العام ١٩٨٤ استقر في بريطانيا وصار معروفاً بوصفه رئيساً لاتجاه سلفي سمي «السرورية»، وهو لفظ رفضه السروريون أنفسهم. وفي تعاليمه يمزج سرور الفكر السلفي والممارسة وفق تقليد ابن تيمية، ومن ضمنها المناهضة الصريحة للتشيع، بالمفاهيم الثورية للإخوان المسلمين حسب ما طورها سيد قطب[٢٠]. ونتيجة لذلك، فقد انتُقدوا بوصفهم مسيسين على نحو زائد وذلك من السلفيين الذين هم أكثر نقاء وغير السياسيين. والجهاديون، بدورهم، ينتقدون السروريين لتعاونهم مع أنظمة حكم مرتدة في العالم العربي لأنهم أثبتوا أنهم أكثر اعتدالاً في نظرتهم من

(١٨) من أجل سيرة مختصرة للكاتب محمد سرور زين العابدين، انظر: الفصل المخصص لسير السلفيين في نهاية هذا الكتاب، ومن أجل مراجع أخرى لسرور، انظر: الفصل الثاني والفصل السابع.

(١٩) عبد الله محمد الغريب: وجاء دور المجوس: الأبعاد التاريخية، والعقائدية، والسياسية تعني في أصلها زرادشتي واكتسبت معنى ازدرائياً فقط بعد العام ١٩٧٩، حين استخدمت لوصف الإيرانيين بأنهم عبدة نار غير مسلمين.

(٢٠) الشرق الأوسط (لندن)، ٢٨ تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠٠٤ (محمد سرور غادر سورية بعد كارثة الإخوان).

القاعدة ومن منظمات أخرى. وجاء دور المجوس، كتاب نموذجي لمؤلف سوري مناهض للشيعة بقدر ما يساوي بين كل الجماعات الشيعية في الماضي والحاضر، متجاهلاً الاختلافات بين الشيعة الاثنا عشرية والفئات المختلفة مثل النصيريين والعلويين[٢١]. وسرور أشمل من حوّا، يركز في الإيرانيين («عبدة النار» أو «المجوس» في تعبيراته الازدرائية) ويقدم لائحة طويلة من فئات الشيعة دليلاً على «المؤامرات الفارسية» ضد الإسلام، ثم يحدد جوانب من أيديولوجية الخميني ومخططات الإيرانيين المزعومة للهيمنة على الشرق العربي وعلى منطقة الخليج الفارسي.

على الرغم من المسافة الأيديولوجية التي تفصل بين الجهادية وبين السرورية، كان لكتاب سرور في مناهضة الشيعة، كما أوضح نبراس كاظمي، أثر حاسم على محتوى خطابات الزرقاوي المناهضة للشيعة[٢٢]. ويحتمل أن يكون الزرقاوي قد وصل إلى الاحتكاك مع فكر سرور وأعماله من خلال أبي محمد المقدسي، الذي كان قد عاش في الكويت حتى العام ١٩٩١، وبرغم أنه ناقد لسرور ولتعاليمه، فمن المرجح جداً أن يكون قد وصل إلى احتكاك شخصي مع سرور وأتباعه هناك.

السلفية الجهادية والشيعة

تبدو التأثيرات الرئيسة التي وقعت على مناهضة أبي مصعب الزرقاوي للتشيع، تبدو أنها كانت هي الوهابية وبعض الاتجاهات الموجودة في الإسلامية السورية. فليس مصادفة أن معظم المقاتلين الأجانب في العراق طوال الأعوام منذ ٢٠٠٣ كانوا سعوديين وسوريين، ولم تكن الفرصة فقط هي التي اجتذبتهم لقتال الولايات المتحدة في قلب الوطن العربي ودعوة القاعدة للالتحاق بالجهاد هناك، ولكن اجتذبتهم أيضاً استراتيجية الزرقاوي الصريحة المناهضة للشيعة[٢٣]. وزيادة على ما تقدم، مثّل العراقيون جزءاً

---

(٢١) إند، «الكتابات السنية الجدلية»، ص ٢٢٦.

(٢٢) نبراس كاظمي، «تركة الزرقاوي المناهضة للشيعة: أصيلة أم مستعارة؟»، في هيلليل فرادكين (وآخرون) الاتجاهات السائدة في الأيديولوجية الإسلامية، ج ٤، واشنطن دي سي.: معهد هدسون، ٢٠٠٦، ص ٥٣ ـ ٧١ (ص ٥٥ وما بعدها)

(٢٣) عن جنسيات المقاتلين في العراق، انظر: غيدو شتاينبيرغ، التمرد العراقي: العاملون، =

مهماً من منظمة الزرقاوي: ففي حين يبدو أن القيادة المسيطرة كانت من الأجانب، كان معظم المجندين عراقيين. فبالنسبة إليهم أيضاً، أثبت مخطط الزرقاوي الاستراتيجي أنه جذاب كثيراً. ومنذ القرن التاسع عشر، كانت مناهضة التشيع شائعة بين العلماء والمفكرين الحنابلة ومن يستلهمون من فكرهم في بغداد، الذين تمتعوا بعلاقات مع الوهابيين في وسط شبه الجزيرة العربية. فأعضاء من عائلة الألوسي كانوا قد طوروا من قبل مناهضة صريحة للتشيع في القرن التاسع عشر. ولكن محمود شكري الألوسي هو الذي كان قد صار أكثر الأعضاء تأثيراً باختصاره مقالة العالم الهندي شاه عبد العزيز الدهلوي، وهي مقالة مناهضة للشيعة بعنوان تحفة الشيعة الاثنا عشرية(٢٤) التي نشرها لاحقاً الخطيب في القاهرة في ١٩٥٣/ ١٩٥٤(٢٥). وفي أثناء القرن العشرين بقيت مناهضة التشيع قوية بين السنة في العراق، ولكن عواقبها كانت تحت سيطرة أنظمة الحكم المختلفة. وقد استخدمها صدام حسين أداة في حشد السنة ضد إيران في أثناء التسعينيات من ١٩٩٠، ولكنه اعتمد أكثر على المناقشات القومية مركزاً في الصراع طويل المدةِ بين العرب والفرس، وحين سقط نظام حكمه طور السنةُ بسرعة مناهضةً للتشيع تركز في الأدوار القيادية التي لعبها الشيعة في العراق الجديدة وفي النفوذ الإيراني المزعوم على الشيعة العراقيين. وكان الجهاديون السلفيون هم فقط الأكثر راديكالية بين هذه الجماعات واجتذبوا أتباعاً كثيرين من عدة ألوف من العراقيين. وأثبتت مناهضة التشيع أنها أيديولوجية مثالية لحشد الدعم من العراقيين.

بيد أن الجهاديين الآخرين رفضوا استراتيجية الزرقاوي. والأهم في ذلك هو أن قيادة القاعدة احتجت على قتل المسلمين في العراق من غير تمييز، ومع أن ابن لادن ومنظمته كانوا قد تأثروا بشدة بالتفكير المناهض

= والاستراتيجيات، والبنى، برلين: مؤسسة العلم والسياسة، شهر كانون الأول/ ديسمبر ٢٠٠٦ (مؤسسة العلم والسياسة ـ ورقة بحث ١٣/ ٠٦) ص ٢٥ وما بعدها.

(٢٤) السيد محمود شكري الألوسي، مختصر التحفة الاثنا عشرية، ألف أصلها باللغة الفارسية علامة الهند شاه عبد العزيز غلام حكيم الدهلوي، القاهرة، ١٩٥٣/ ١٩٥٤. وكان الألوسي قد أنهى النص في ١٨٨٣/ ١٨٨٤.

(٢٥) وكتب أيضاً عملاً بعنوان: غرائب فقهية عند الشيعة الإمامية، حررها ماجد الخليفة، من دون ناشر، ١٩٨٤.

للشيعة فقد اختارت القاعدة من وقت طويل عدم معاداة الشيعة. القاعدة لا تريد أن تفقد تركيزها في القتال ضد أنظمة الحكم الشمولية في العالم الإسلامي وضد الغرب، والولايات المتحدة على وجه الخصوص، وفي رسالة مؤرخة في شهر تموز/يوليو من العام ٢٠٠٥، خاطب نائب ابن لادن، أيمن الظواهري الزرقاوي وانتقد استراتيجيته، وإن يكن ذلك بحذر شديد جداً[٢٦]. ويقدم الظواهري التشديد على الدعم الشعبي وذلك من أجل أن يكسب المجاهدون الصراع ضد أعدائهم، ويعرض نقده لاستراتيجية الزرقاوي في شكل أسئلة توحي بإجاباتها:

«وستدور التساؤلات في أوساط المجاهدين وأهل الرأي فيهم عن صواب هذا الصدام مع الشيعة في هذا الوقت، وهل هو شيء لا بد منه، أم كان يمكن تأجيله حتى يقوى عود الحركة المجاهدة في العراق؟ وإذا كانت بعض العمليات ضرورية للدفاع عن النفس فهل كل العمليات كانت ضرورية؟ أم أن بعض العمليات كانت لا داعي لها؟ وهل فتح جبهة أخرى الآن، بالإضافة إلى جبهة الأمريكان والحكومة، يعد قراراً حكيماً؟ أوَلا يرفع هذا الصدام مع الشيعة العبء عن الأمريكان بتحويل المجاهدين عن الشيعة، ويبقى الأمريكان يديرون الأمور من بعيد؟ وإذا كان الهجوم على رؤوس الشيعة ضرورياً لإيقاف مخططاتهم، فلماذا الهجوم على عوام الشيعة؟ ألا يؤدي هذا إلى ترسيخ المعتقدات الباطلة في أذهانهم، في حين يجب علينا أن نخاطبهم بالدعوة والبيان والتبليغ لهدايتهم إلى الحق؟ وهل سيستطيع المجاهدون قتل كل الشيعة في العراق؟ وهل حاولت أي دولة في التاريخ ذلك؟ ولماذا يقتل عوام الشيعة مع أنهم معذورون بالجهل؟[٢٧]. وما الخسارة التي كانت ستحصل لو لم نهاجم الشيعة؟ وهل تناسى الإخوة أن لدينا أكثر من مائة أسير - كثير منهم من القيادات المطلوبة في بلادها - في السجن لدى الإيرانيين؟ وحتى لو هاجمنا الشيعة للضرورة فلماذا تعلن عن هذا الأمر وتجعله عاماً مما يضطر الإيرانيين إلى اتخاذ مواقف مضادة؟

(٢٦) <http://www.globalsecurity.org/security/library/reprt/2005/zawahiri-zarqawi-letter-9jul2005.htm>، تم الوصول إليها في ٢٥ كانون الثاني/يناير ٢٠٠٨.

(٢٧) الرأي السائد بين فقهاء السنة أن الشيعة العاديين يجب ألا يعاقبوا على آرائهم البدعية لأنهم لم يكونوا قد علموا الإسلام الحق.

وهل يتناسى الإخوة أننا والإيرانيين في حاجة إلى أن يكف كل منا أذاه عن الآخر في هذا الوقت الذي يستهدفنا فيه الأمريكيون؟».

والنغمة الحذرة لا تخفي القلق الذي تابعت به قيادة القاعدة الأحداث في العراق. والرسالة والأحداث التي تلت جعلت من الواضح أن القاعدة في بلاد ما بين النهرين بقيت منظمة مستقلة: لا تراعي نصيحة الزرقاوي، وقد شدد الزرقاوي دعايته للحرب بأن دعا إلى «حرب شاملة» على الشيعة في شهر أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٥. ولم يكن بن لادن والظواهري غير قادرين على التأثير على الزرقاوي وحسب، ولكنهما كانا بالأحرى مرغَمين على قبول استراتيجيته المناهضة للشيعة. وابتداء من العام ٢٠٠٥، لعبت المحتويات المناهضة للشيعة دوراً متزايداً في التصريحات العامة للقاعدة[٢٨].

ومع هذا، فالزرقاوي في رسالته أوضحَ بجلاء أنه هو والقاعدة اشتركا بالاعتقاد الأساسي أن الشيعة كانوا في الحقيقة أهل بدعة خطرين عازمين على التحالف بأنفسهم مع أعداء الإسلام.

«يعرف أهل التبصر والمعرفة في أوساط المسلمين مدى خطر المدرسة الشيعية الاثنا عشرية على الإسلام. إنها مدرسة دينية مستندة إلى الإفراط والكذب، ووظيفتها أن تتهم صحابة محمد بالبدع في حملة ضد الإسلام، . . . وتاريخهم السابق في التعاون مع أعداء الإسلام متوافق مع حقيقتهم الحالية من التآمر مع الصليبيين».

ويختم الظواهري بالقول إن «الصدام بين أي دولة تقوم على نهج النبوة وبين الشيعة مسألة سوف تحدث عاجلاً أم آجلاً، هذا هو حكم التاريخ، وهذه هي الثمار المتوقعة من فئة الشيعة الرافضة ورأيهم في السنة». وبتقرير الظواهري أنه لا يختلف مع مناهضة الزرقاوي للتشيع في نفسها، ولكنه بالأحرى يختلف مع تنفيذها العملي في إطار استراتيجية مناهضة للشيعة في العراق عام ٢٠٠٣، يكون الظواهري بذلك قد أوضح بجلاء أنه شارك في رأي الزرقاوي عن الشيعة بوصفهم كفاراً. وإلى حد ما،

---

(٢٨) مايكل شوير، «أبو يحيى الليبي: المنفذ اللاهوتي للقاعدة، الجزء٢»، بؤرة الإرهاب ج ٤ رقم ٢٧ (١٤ آب/ أغسطس ٢٠٠٧)، <http://www.jamestown.org.terrorism/news/article. php?articleid=2373619>، تم الوصول إليها في ٢٦ كانون الثاني/ يناير ٢٠٠٨.

اقترح الظواهري استراتيجية مختلفة، يجب بموجبها أن تستهدف الولايات المتحدة والغرب أولاً، ثم سيلي ذلك القتالُ ضد الشيعة بعد ظهور الدولة الإسلامية الحقيقية.

ومع أن الظواهري يمثل اتجاهاً أكثر اعتدالاً في أوساط الجهاديين من الزرقاوي، فما زال رأيه يعكس كالمرآة الكراهيةَ المتطرفة السائدة بين الجهاديين السلفيين التي ورثوها من الوهابية. وهكذا، فحتى إذا كانت مناهضة الجهاديين للتشيع سوف تفقد بعض جاذبيتها بعد نهاية النزاع في العراق، فإنها سوف تبقى عاملاً مهماً طالما كانت حركات الجهاديين تلعب دوراً في سياسات العالم والسياسات الإقليمية. وعلى كل حال، فالعواقب الكلية للأحداث في العراق بالنسبة إلى العلاقات بين السنة والشيعة هي عواقب ليست واضحة حتى الآن على النحو الكامل. وبقدر ما سيبقى الجهاديون والسلفيون اللاعنفيون (المرتبطون، على كل حال، بمواقفهم المناهضة للتشيع) قوة طوال المستقبل المنظور، وبقدر ما تكون إيران، على ما يحتمل، في طريقها إلى موقف سياسي أقوى في منطقة الخليج والشرق العربي، سيبقى البعد الطائفي للنزاعات الإقليمية بقوته الكاملة. وإذا استمرت إيران في سعيها إلى الهيمنة الإقليمية، فإن العديد من الحكومات العربية السنية ستكون مُنْغَوِية في أن تلعب بطاقة الطائفية، تماماً مثلما فعلت المملكة العربية السعودية بعد العام ١٩٧٩. فإذا كانت تلك هي الحالة، فإن الانقسام السني الشيعي سوف ينمو بسرعة في أهميته في المستقبل.

مسرد المراجع

الألوسي، السيد محمود شكري، مختصر التحفة الاثنا عشرية، أَلَّف أصله باللغة الفارسية علامة الهند شاه عبد العزيز غلام حكيم الدهلوي، القاهرة ١٩٥٣/ ١٩٥٤.

ـــ غرائب فقهية عند الشيعة الإمامية، حرره ماجد الخليفة، من دون ناشر، ١٩٨٤.

إند وورنر، تاريخ الأمة العربية والإسلامية: في الحكم الأموي لدى المؤلفين العرب في القرن العشرين، بيروت، معهد الشرق للمجتمع الألماني الشرقي، ١٩٧٧.

ـــ «مناقشة وجود المتعة في أوروبا الإسلامية»، العالم الإسلامي، ج ٢٠، رقم ١/ ٢ (١٩٨٠)، ص ١ ـ ٤٣.

ـــ «الكتابات السنية الجدلية عن الشيعة والثورة الإيرانية»، في ديفيد مينا شري (محرر)، الثورة الإيرانية والعالم الإسلامي. بولدر: ويستفيو، ١٩٩٩.

الخطيب، محب الدين، الخطوط العريضة للأسس التي قام عليها دين الشيعة الإمامية الاثنا عشرية، القاهرة ١٩٦٨.

كريمر، مارتن، «علويو، سورية والتشيع»، في مارتن كريمر (محرر)، التشيع، والمقاومة والثورة، بولدر: ويستفيو، ١٩٨٧.

شتاينبيرغ، غيدو، التمرد العراقي: العاملون، والاستراتيجيات والهياكل، برلين: مؤسسة العلم والسياسة، كانون الأول/ ديسمبر ٢٠٠٦ (مؤسسة العلم والسياسة ـ ورقة بحث ١٣/ ٠٦).

ـــــ «العلماء الوهابيون والدولة في المملكة العربية السعودية ١٩٢٧» (ويتضمن نص «فتوى العلماء الوهابيين بخصوص مطالب الإخوان، ١١شباط/ فبراير ١٩٢٧)»، في كامرون مايكل أمين (وآخرين) (محررون)، الشرق الأوسط الحديث: كتاب مصدر للتاريخ، أوكسفورد: مطبعة جامعة أكسفورد، ٢٠٠٦، ص ٥٧ ـ ٦١.

فول، جون، «محمد حيا السندي ومحمد بن عبد الوهاب: تحليل لجماعة فكرية في المدينة المنورة في القرن الثامن عشر»، مجلة مدرسة الدراسات الشرقية والإفريقية، ج ٣٨، رقم ١ (١٩٧٥)، ص ٣٢ ـ ٣٩.

«عبد الوهاب، محمد بن، الرد على الرافضة»، من دون ناشر، <http:// ٣٨١٠ tawhed.ws/r?i> من دون تاريخ.

وايزمان، إسحق، «سعيد حوّا والإحيائية الإسلامية في سورية البعثية»، الدراسات الإسلامية، ج . ٨٥ (١٩٩٧)، ص ١٣١ ـ ١٥٤.

الزرقاوي، أبو مصعب «نص رسالة الزرقاوي المهددة بمزيد من الهجمات»، في <http://www.fas.org/irp/world/para/zarqawi040604.html>.

(٥)
السلفية في باكستان
حركة أهل الحديث

مريم أبو الذهب

السلفيون معروفون باسم أهل الحديث في جنوب آسيا، ولهم أتباع قليلون نسبياً في باكستان، حيث كانوا نشيطين منذ القرن التاسع عشر. واستداموا علاقات وثيقة مع المؤسسة الدينية السعودية منذ الستينيات، وهي علاقات تعززت حين جاء آلاف العرب إلى باكستان بعد الغزو السوفياتي لأفغانستان. ومع أنه كان هناك بعض التلاقي لعلم الإلهيات السلفي (الثيولوجيا) مع الأيديولوجية السياسية الطائفية للديوبانديين في الأعوام الحديثة، بالإضافة إلى تداخل بين الأشخاص في المنظمات التي تنتمي إلى مدارس فكرية مختلفة، فسيكون التركيز، مع ذلك، في هذه الورقة في حركة أهل الحديث وتعبيرها الجهادي في كشمير.

السياق التاريخي

جماعة أهل الحديث، وهي حركة نخبوية سياسية دينية، كانت تهدف إلى الإصلاح، تعود أصولها إلى مطالع السبعينيات من ١٨٧٠. ومثل حركات الإصلاح السنية الأخرى، فهي تدعي أنها تتابع تقليد شاه ولي الله دهلوي (١٧٠٣ ـ ١٧٦٢)، الذي تنظر إليه هذه الحركة بوصفه أول عضو من أهل الحديث الجدد، وتستفيد من أفكار السيد أحمد باريلفي (أحمد

شهيد) (١٧٨٦ ـ ١٨٣١)، المتابع لشاه عبد العزيز (١٧٤٦ ـ ١٨٢٤)، ابن شاه ولي الله، والقاضي اليمني محمد بن علي الشوكاني (١٧٧٥ ـ ١٨٣٩)[١]. في أواخر القرن التاسع عشر، صارت المقاطعة الأميرية من بهوبال مركزاً لأهل الحديث حول صديق حسن خان (١٨٣٢ ـ ١٨٩٠) ومولانا سيد ناظر حسين (١٨٠٥ ـ ١٩٠٢). وكان الأول ينتمي إلى عائلة شيعية[٢] بارزة من مقاطعة أوده، وكان والده قد تحول إلى السنية تحت تأثير شاه عبد العزيز الذي درّس العلوم الدينية، وعلى وجه الخصوص الحديث، في دلهي مع إخوته الثلاثة. مولانا ناظر حسين، أول منظر من أهل الحديث، كان قد درس تحت إشراف شاه محمد أشاق (١٧٨٢ ـ ١٨٤٦)، وحفيد شاه ولي الله وخليفته. فهم أنشؤوا «شجرة عائلة أهل الحديث» روحياً ونسباً[٣].

وانتمت قيادة الحركة إلى عائلات بارزة اجتماعياً[٤]، منحدرة من أرستقراطية المغول وأوده، والعديد منهم سيد. ولكن معظم هذه العائلات قد وقعت في أوقات فقيرة بعد الاستعمار البريطاني في الهند، وكان لديهم إحساس بالتفكك الاجتماعي وكانوا مضطربين بما شعروا أنه انحطاط المجتمع الإسلامي. ومن أجل أن يوحدوا المسلمين وأن يحيوا إيمانهم ويقووه، أصروا على العودة إلى المصادر الأصلية للإيمان: القرآن الكريم والسنة الشريفة[٥]، «واستمدوا منهما بوصفهما المحددين الكبيرين للهوية»[٦] من أجل استعادة الإسلام مما رأوه بدعاً، وانحرافات، وخرافات.

---

(١) برنارد هيكل، الإحياء والإصلاح في الإسلام: تراث محمد الشوكاني، كيمبردج: مطبعة جامعة كيمبردج، ٢٠٠٣.

(٢) كانت العائلة في الأصل سنية وتحولت إلى التشيع مثل الكثيرين في بلاط أوده.

(٣) ديتريش ريتز، الإسلام في المجال العام: الجماعات الدينية في الهند ١٩٠٠ ـ ١٩٤٧، دلهي: مطبعة جامع أوكسفورد، ٢٠٠٦، ص ٨٨.

(٤) من أجل تفاصيل عن أهل الحديث، انظر: باربارا دي. ميتكالف، الإحياء الإسلامي في الهند البريطانية: ديوباند، ١٨٦٠ ـ ١٩٠٠، برينستون: مطبعة جامعة برينستون، ١٩٨٢/ كراتشي، شركة الكتاب الملكي، ١٩٨٩، ص ٢٦٨ ـ ٢٩٦.

(٥) انظر: ريتز، الإسلام في المجال العام، الملحق «مقالات إيمان أهل الحديث»، ص ٣٢٣ ـ ٣٢٦.

(٦) نفسه، ص ٩٢.

يعترف أهل الحديث بالقرآن الكريم والحديث الشريف فقط مصدرين شرعيين - مع القياس، والإجماع. ويزعمون أنهم لا يتبعون أي مذهب فقهي من الشريعة ويسمون أنفسهم باعتزاز بأنهم غير مقلدين. وبالنسبة إليهم يعادل اتباع مذهبٍ عبادةَ شخصية مؤسس المذهب[7]. وبالإضافة إلى ذلك، فهم ينادون بالاجتهاد، التفكير المستقل، ويجعلونه «النقطة محط النظر لهويتهم»[8]، ولكنهم يقصرون الاجتهاد على المؤهلين له تأهيلاً كافياً.

ونظراً إلى أنهم كانوا متشددين في قضايا الإيمان والممارسات، فقد انتقدوا الصوفية بوصفها بدعة غير شرعية، وهم معادون لكل ممارسات مزج المذاهب لمعظم مسلمي جنوب آسيا، وخصوصاً البريلويين الذين كان ينظر إليهم بصفتهم بدعة قريبة من الشرك. كان أهل الحديث يريدون تطهير الإسلام من الاستعارات الهندوسية «غير الإسلامية» ومن كل التقاليد التي يمكن أن تُنتقد من غير المسلمين. وهم يتهمون الصوفية بإدراجهم تقاليد غير إسلامهم في ممارستهم وبتساهلهم في الشريعة. وبالنسبة إلى البريلويين، الذين يضعون التشديد على أولياء الصوفية بصفتهم وسطاء، فلهم عبادات متركزة في مزارات الأضرحة والآثار المقدسة، ويحترمون النبي صلى الله عليه وسلم بوصفه مخلوقاً من النور ويمتلك قوى خارقة للطبيعة، ويعتبرهم أهل الحديث جهلة، عبدة مزارات الأضرحة، بل مارقين من الدين.

وبالنسبة إلى أهل الحديث، ليست المشكلة الكبيرة في جنوب آسيا عدمَ الانتظام في الصلوات، ولكنها الشرك[9]. وهي السبب الذي من أجله يجري بذل مثل هذه الجهود نحو إقامة مفهوم التوحيد. فأهل الحديث يشجبون التوسل بالنبي صلى الله عليه وسلم أو بالأولياء في الصلاة، لأن

(٧) نفس المصدر، انظر: أيضاً يوجيندر سيكاند، «العسكرية الإسلامية في كشمير: حالة لاشكاري طيبة،» قالاندار، مجلة ويب، تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠٠٥ . <www.islaminterfaith.org>

(٨) ريتز، الإسلام في المجال العام، ص ١٠٠.

(٩) بعضهم يسمي باكستان شِرْكُستان.

هذا التوسل يعتبر شركاً. والتقاليد الأخرى التي يشجبونها هي: التوسل عند القبور، ومن جملتها قبر الرسول صلى الله عليه وسلم، والاحتفال بالذكرى السنوية لموت ولي (عرس) و(القوالي)، ومن جملتها الإحدى عشرية الشريفة لعبد القادر الجيلاني[١٠]، وتقلّد التعاويذ والاعتقاد بقدرتها على الشفاء، وممارسة السحر، والصوم في أيام مخصصة مكرسة للأولياء، وتوزيع الطعام في الزواجات، والجنائز والاحتفالات الدينية، وإنشاد قصائد المديح في النبي صلى الله عليه وسلم في المساجد، والاحتفال بعيد ميلاد النبي صلى الله عليه وسلم والاحتفالات الهندوسية والتقاليد الشيعية.

وأدخل هؤلاء أيضاً أسلوباً جديداً مرئياً على نحو مبالغ فيه من الصلاة التي تجعلهم متمايزين عن الأحناف، فأهل الحديث يقولون آمين بالجهر، ويرفعون أياديهم عند الركوع، ويضعون أيديهم فوق السرة ويكررون بصوت عال مع الإمام، زاعمين أن شاه ولي الله صلى بتلك الطريقة[١١]. ونتيجة لذلك، واجهوا معارضة منتظمة والطرد من مساجد الأحناف.

ويعارضون كلَّ أولئك الذين تختلف اعتقاداتهم عنهم، ومن جملتهم الديوبانديون، مقتنعين أنهم هم وحدهم يجسدون الإيمان الصحيح، وأن كلاً من أهل الحديث والديوبانديين هم منتجات من السياق الاستعماري.

ومع أنهم يشاركون الديوبانديين في الاعتماد على شاه ولي الله، فأهل الحديث لا يعترفون بالمذهب الفقهي الحنفي، وهو المذهب الذي تقوم عليه عقيدة الديوبانديين[١٢]. فالديوبانديون يضعون الحديث الشريف في المركز من تعليمهم ولكنهم، على خلاف أهل الحديث، يقبلون بالصوفية. وأهل الحديث يتهمون الديوبانديين بوضع الأحاديث ولا يقبلون التقليد التفسيري عند الأحناف. وأهل الحديث يستهدفون الديوبانديين بوصف الديوبانديين بالمشركين وعبدة القبور أو بالقبوريين بسبب

---

(١٠) يحتفى بذكرى عبد القادر الجيلاني في ١١ ربيع الثاني ويُهيأ الطعام باسمه ويسمى الاحتفال الإحدى عشرية الشريفة [من الشهر القمري]، ويسمى الاحتفال العرس (ذكرى الميت) لعبد القادر الجيلاني في ١١ ربيع الثاني. وفي البنجاب يحتفى به لا مرة واحدة في السنة بل يوزع الطعام باسم عبد القادر الجيلاني في الحادي عشر من كل شهر.

(١١) ميكالف، الإحياء الإسلامي في الهند البريطانية، ص ٢٧٥.

(١٢) ريتز، الإسلام في المجال العام، ص ٩٢.

ممارستهم قراءة الفاتحة[١٣] على مزارات الأضرحة وتقديسهم للأنبياء.

ولتبرير وجودهم، فقد اشتبكوا، منذ انطلاقتهم، في حوارات عامة كبيرة ضد المصلحين الهندوس آريا ساماج (المجتمع النبيل) وضد البعثات التبشيرية النصرانية، وكانوا نشيطين جداً في الوعظ ونشر الكراسات في اللغات الأوردية، والعربية والفارسية.

الارتباط العربي

بسبب تشابهات معينة مع الوهابيين، طرحت أسئلة عن ارتباطاتهم، لأن أهل الحديث، مثل الوهابيين، قدروا عالياً ابن تيمية وترجموا كتاباته إلى اللغة الأوردية. وزيادة على ما تقدم فهم قابلوا الوهابيين في أثناء موسم الحج، وقرؤوا كتبهم واختلطوا بالعلماء العرب الذين كانوا قد هاجروا إلى الهند واستقروا في بهوبال. ولكن تأثير العرب الوهابيين أُنكِر، وأشير إلى أن الوهابيين، وبالنظر إلى أنهم كانوا حنابلة، لم يكونوا سلفيين حقيقيين، وبدلاً من ذلك شدد أهل الحديث على علاقاتهم مع شاه ولي الله. وكان هذا بشكل رئيس كي يتجنبوا أن يكونوا متهمين من البريطانيين بالنشاط الحركي السياسي وباتباع التقليد الجهادي للسيد أحمد الباريلوي وما يسمى «الحركة الوهابية». ولكنهم «في الوقت نفسه، استبقوا ارتباطاتهم مع الشبكات المحلية من «الوهابيين»، الهنود الذين كانوا مضطهدين من البريطانيين في العام ١٨٦٣ وحكم عليهم فيما سمي محاكمات الوهابيين بين العام ١٨٦٨ والعام ١٨٧١»[١٤]. بل إن ناظر حسين اتهم بإقامة علاقات مع المجاهدين ووضع لذلك في السجن. وفي نهاية الأمر أقنع أهل الحديث الإرادة الاستعمارية البريطانية أن تسقط كلمة وهابي من المراسلات الرسمية. وحتى العام ١٩١٠، كانوا منغمسين بنشاط في الإصلاح الديني واعترفوا بالولاء للحكم البريطاني. وبالتدريج، نموا ليكونوا حركة مذهبية وبعقدهم مؤتمرات لكل الهند صار أهل الحديث ظاهرين للعيان[١٥].

---

(١٣) الفاتحة هي أول سورة في القرآن الكريم وتقرأ في كل مناسبة دينية وخصوصاً على روح الشخص المتوفى.

(١٤) ريتز، الإسلام في المجال العام، ص ٧٣.

(١٥) نفسه.

«ابتداء من العشرينيات من ١٩٢٠ فصاعداً، وتسارع ذلك بعد السبعينيات من ١٩٧٠ طور [أهل الحديث] ارتباطات دولية مع السلفية ومع الوهابية في شبه الجزيرة العربية، وبنوا ذلك على الشبكات القديمة من الاتصالات الشخصية مع الحجاز»[١٦]. وكان واحد من علماء أهل الحديث البارزين هو الشيخ عبد الغفار حسن (١٩١٣ ـ ٢٠٠٧). ولد في أماربور، قرب دلهي، وهاجر إلى باكستان بعد التقسيم في العام ١٩٤٧. ومن المثير للاهتمام أنه كان مرتبطاً مع الجماعة الإسلامية من العام ١٩٤١ إلى العام ١٩٥٧ وتركها بسبب اختلافات مع المودودي حول الطريقة التي تؤسس بها الدولة الإسلامية، أبالانتخابات أم بتثقيف الجماهير؟ وكان عبد الغفار حسن يفضل أن يكون ذلك بالتثقيف. ثم أسس بعدئذ مدرسة في فيصل آباد. وفي العام ١٩٦٤ جاءت بعثة من المملكة العربية السعودية إلى باكستان واختارته، مع حافظ محمد غوندالاوي، حَمِي إحسان إلهي ظهير، ليدرس في الجامعة الإسلامية في المدينة المنورة. وحل بذلك محل الشيخ ناصر الدين الألباني وعلّم مادة الحديث الشريف طوال ستة عشر عاماً في المدينة، وكان قريباً جداً من ابن باز، ومن بين أشهر طلابه سفر الحوالي، والشيخ مقبل الوادعي، وعاد إلى باكستان واشتغل في نشاطات الدعوة حتى توفي.

ومنذ الثمانينيات، حققت هذه المجموعة النخبوية بأتباعها الحضر تقدماً في المجتمع الباكستاني، في الوقت الذي أدخل فيه العمال المهاجرون والطلاب الخريجون من جامعة المدينة المنورة أفكاراً سلفية من المملكة العربية السعودية. وتعود جاذبية الإسلام الحرفي إلى الجهاد الأفغاني، والرعاية من الدولة، وتوسع المدارس التي كان السعوديون يمولونها.

وبعد حرب الخليج في العام ١٩٩١، حولت المملكة العربية رعايتها من الجماعة الإسلامية[١٧] إلى أهل الحديث وأنشأت مؤسسات سلفية في باكستان. وتلقى أهل الحديث ملايين الدولارات، وطوروا إمبراطورية للنشر ذات توزيع عالمي.

---

(١٦) نفسه، ص ٧٤.

(١٧) الجماعة الإسلامية ساندت صدام حسين.

مركز جمعية أهل الحديث

يوجد سبع عشرة منظمة لأهل الحديث في باكستان، وست منها تشارك في السياسة وثلاث منها تنغمس في الجهاد، والأخريات تركز أعمالها في الدعوة وفي تأسيس شبكة من المدارس[١٨]. ويعاني أهل الحديث من التفكك الخطير وهناك صراع داخلي شديد حول اختلافات في الشعائر والاستراتيجية، والكثير من الوقت ينقضي في تفنيد آراء الجماعات الأخرى. بعضهم يرفض النظام السياسي بوصفه باطلاً ولا يشارك في السياسة في حين يشارك الآخرون في الانتخابات. وهناك أيضاً اختلافات حول الجهاد، فبعضهم يدعو إلى الجهاد بالنفس، وآخرون يدعون إلى الجهاد بالسيف، الجهاد العنيف، وبعضهم يرى الجهاد فرض عين (فرضاً على كل فرد) وآخرون يرون الجهاد فرض كفاية (واجباً جماعياً).

مركز جمعية أهل الحديث هو المنظمة السلفية الرئيسة في باكستان. وتعود في أصولها إلى مؤتمر أهل الحديث لكل الهند الذي عقد في أراه (بيهار) في العام ١٩٠٦. وجاءت هذه المنظمة إلى الواجهة في العام ١٩٨٦، في لاهور تحت قيادة علّام إحسان إلهي ظهير[١٩]، الذي حول الجمعية إلى حزب سياسي مرتبط ارتباطاً وثيقاً مع عصبة مسلمي باكستان.

---

(١٨) خالد أحمد، «قوة أهل الحديث»، ذا فرايدي تايمز، لاهور، ١٢ ـ ١٨تموز/ يوليو ٢٠٠٢.

(١٩) ولد في العام ١٩٤٥ في سيالكوت في مجتمع الشيخ سيتي التجاري، درس إحسان إلهي ظهير في المدارس السلفية في غوجرانوالا وفيصل آباد قبل أن يغادر ليدرس من العام ١٩٦٣ إلى العام ١٩٦٥ في جامعة المدينة المنورة. بعد التخرج، عاد إلى باكستان وحصل على ماجستير في الدراسات العربية والإسلامية، والأردية، والفارسية. وحين كان في المملكة العربية السعودية علّمه الشيخ الألباني والشيخ ابن باز، من بين علماء آخرين. وسافر إلى حد كبير حول العالم من أجل أغراض الدعوة، كتب العديد من الكتب، ومعظمها في تفنيد آراء الشيعة، والصوفية، والباريلوي، والأحمدية، والإسماعيلية، والبهائية. وفي العام ١٩٨٠ كتب كتاباً بعنوان الشيعة والتشيع، وفيه يشجب إسلام الشيعة ويتهم الشيعة بكونهم عملاء للصهاينة في البلاد الإسلامية. وترجم هذا الكتاب إلى اللغة العربية والإنكليزية، ووزع على نطاق واسع من الحكومة السعودية. وتوفي إحسان إلهي ظهير في شهر آذار/ مارس من العام ١٩٨٧ بعد انفجار قنبلة في مسجد في لاهور اقترفها المحاربون الشيعة. جرح في الحادث فأخذ إلى المملكة العربية السعودية بأمر من الملك فهد الذي أرسل طائرته الخاصة له. توفي في المدينة المنورة وحضر جنازته وأمَّ المصلين عليه الشيخ ابن باز. ووضع اغتيال إحسان إلهي ظهير علامة على بدء العنف الطائفي في باكستان.

مركز جمعية أهل الحديث جزء من مجلس الأمل المتحد وهو حلف للأحزاب الدينية، ويمثل برئيسه البروفيسور ساجد مير.

ولمركز جمعية أهل الحديث منظمات عديدة فرعية تابعة لها، وإحداها هي قوة شباب أهل الحديث، وهي جماعة ذات قدرة عالية على حشد الشباب، وهم يشاركون في النزاعات الطائفية ضد الشيعة والباريلوي ويستولون على مساجد الباريلوي. والمنظمة الفرعية التابعة الأخرى هي تحريك مجاهدين، وهي تجهيزات جهادية برزت في العام ١٩٨٩ في كشمير التي تحتلها الهند وأرسلت مجنديها إلى أفغانستان للتدرب[٢٠]. وارتبطت بمركز جمعية أهل الحديث منذ العام ٢٠٠٠ (واحتوى مركزُ جمعية أهل الحديث تحريك مجاهدين استجابة للاعتراض بأن المركز لم يكن محارباً وكان مهتماً بالسياسة فقط)، وكان لها مركز تدريب في مظفر آباد (آزاد كشمير). وبخلاف محاربة الكفار، كانت تحريك مجاهدين التي أسست من مؤسسة الحرمين، تكافح للدفاع عن العقيدة النقية في كشمير التي تحتلها الهند وكانت قد حولت الكثير من مساجد الباريلوي إلى مساجد أهل الحديث، وكان التواصل مع المملكة العربية السعودية قد تأسس حين بدأ أهل الحديث حركة حفظ الحرمين الشريفين في العام ١٩٨٥ بعد مظاهرة الحجاج الإيرانيين في مكة المكرمة في أثناء الحج.

شبكة المدارس

أعظم مصدر قوة لمركز جمعية أهل الحديث هو وفاق المدارس السلفية الذي يسيطر على المدارس السلفية في كل أنحاء باكستان[٢١].

وحسب ما تقول وزارة الداخلية، فقد كان هناك نحو ٢٠,٠٠٠ عشرين ألف مدرسة في باكستان في العام ٢٠٠٠. وفي العام ١٩٤٧ كان هناك ٢٤٥ مدرسة فقط في باكستان الغربية. ومع التسليم عموماً بارتباط نمو المدارس

(٢٠) للتفاصيل، انظر: محمد أمير رانا، جهاد كشمير وأفغانستان.: لاهور: كتب مشعل، ٢٠٠٢، ص ٢٢٢ ـ ٢٣١.

(٢١) مركز جمعية أهل الحديث في المملكة المتحدة، الذي يقع مقر قيادته في مسجد غرين لين في بيرغمنهام، كانت مسجلة جمعية خيرية منذ العام ١٩٧٦. وهي تسيطر على ٤١ مسجداً ومدرسة في المملكة المتحدة.

الدينية نموَّ الفِطْر بالجهاد الأفغاني، فقد ازداد عدد المدارس زيادة كبيرة بين العام ١٩٨٨ والعام ٢٠٠٠ فتكاثرت المدارس في أثناء حكم الجنرال مشرف، وبشكل ملحوظ في إسلام آباد[٢٢]. وأكبر عدد من المدارس كان من الديوبانديين (٦٥ بالمائة) مع ٦ بالمائة فقط من أهل الحديث، ولكن زيادة عدد المدارس الدينية لأهل الحديث كانت ظاهرة غير عادية، فقد ارتفع من ١٣٤ مدرسة في العام ١٩٨٨ إلى ٣١٠ في العام ٢٠٠٠ (١٣١ بالمائة). ووفقاً لما تقوله بعض المصادر، يبلغ عدد هذه المدارس الآن ٥٠٠ مدرسة منها ٣٠٠ منتسبة إلى وفاق المدارس السلفية والجامعة الإسلامية في المدينة المنورة. وفي العام ٢٠٠٦، وبحسب ما تقوله الحكومة الباكستانية، كان (٣٤٠٠٠) طالب[٢٣] يدرسون في مدارس أهل الحديث مقارنة مع ١٨٨٠٠ طالب كانوا يدرسون في العام ١٩٩٦.

ومما يدعو إلى الاهتمام أن هذه الزيادة الضخمة تتوافق مع نمو مماثل في مدارس الشيعة منذ العام ٢٠٠٠، وكأن هناك تنافساً متجدداً بين المملكة العربية السعودية وبين إيران على الأرض الباكستانية. وتعلم مدارس أهل الحديث المنهج النظامي ـ وهو منهج طوره الملا نظام الدين في القرن الثامن عشر ويجري تدريسه في المدارس الدينية الباكستانية، ومن جملتها المدارس الشيعية ـ ولكن مع التركيز في تعليم القرآن الكريم والحديث الشريف[٢٤]، وعلى خلاف المدارس الدينية المنتسبة إلى المذاهب الفقهية الأخرى، تدمج مدارس أهل الحديث التعليم الإسلامي بالمنهج التعليمي الحديث، الذي كان يعلم دراسات باكستان، واللغة الإنكليزية[٢٥]، والرياضيات، والعلوم طوال وقت طويل. والعديد من المدارس الدينية لديها مرحلة ثانوية عامة تتبع المنهج التعليمي الوطني وتعد الطلاب لشهادة الدراسة

---

(٢٢) عبد الستار خان، «٨٨ مدرسة دينية تعلم أكثر من ستة عشر ألف طالب»، ذا نيوز، ٦ تموز/ يوليو ٢٠٠٧. في ٢٠٠٧، كانت إسلام آباد تملك مدرستين لأهل الحديث. فيهما ما يقرب من (٢٠٠) مائتي طالب.

(٢٣) يقدر عدد الطلاب في مدارس الديوباندي بما يقارب مائتي ألف طالب، منهم ما يقارب مائة وتسعين ألف طالب يدرسون في مدارس باريلوي.

(٢٤) يشتركون في التوكيد على القرآن الكريم والحديث الشريف مع مدارس الديوبانديين.

(٢٥) أهل الحديث لا يرون ضرراً في تعلم اللغة الإنكليزية طالما أنهم لا يتبنون الثقافة الغربية والانحطاط الغربي.

الثانوية العامة المعتمدة، ولامتحانات درجة البكالوريوس في الآداب.

والمدرسة الرئيسة لأهل الحديث[٢٦] هي الجماعة السلفية في فيصل آباد ومديرها هو ساجد مير، وهي تعتبر أيضاً مقر قيادة وفاق المدارس السلفية. وهي مركز التبليغ (عمل بعثات التبليغ، والوعظ) والنشاطات الجهادية وقوة شباب أهل الحديث المنغمسة في النشاطات الطائفية. والجماعة السلفية في إسلام آباد منتسبة إلى جامعة المدينة المنورة وجامعة أم القرى. ومدرسة مأمون كانجان، في مقاطعة فيصل آباد، التي تأسست في العام ١٩٢١، تملك أضخم مكتبة دينية في باكستان. وجماعة الدراسات السلفية في سوات، التي تأسست في العام ١٩٩٤، صارت مركز تحريك مجاهدين وإدارة معسكر تدريب مانسيهرا، تحولت إلى مدرسة بعد اتخاذ إجراءات صارمة ضد الجماعات الجهادية في العام ٢٠٠٢. ومدرسة أهل الحديث في كويتا (بلوشستان)، التي تأسست في العام ١٩٧٨، مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالجامعة الإسلامية في المدينة المنورة، وكان كل المعلمين فيها قد تخرجوا في المملكة العربية السعودية، وكل الدورات فيها تدرس باللغة العربية. وهي تسيطر على (٢٥) خمسة وعشرين مدرسة في المنطقة. وفي بيشاور، تعتبر، جماعة أساريا، التي بنيت في العام ٢٠٠٦، من بين أفضل المدارس السلفية في باكستان. الرسوم المدرسية منخفضة جداً للطلاب البالغ عددهم (١٢٠٠) ألفاً ومئتي طالب، والشكر طبعاً يعود لكرم المانحين في المملكة العربية السعودية، والكويت، وقطر.

مركز الدعوة والإرشاد[٢٧]

كان مركز الدعوة والإرشاد قد أنشئ في العام ١٩٨٦ من قبل ثلاثة من الأساتذة الجامعيين الباكستانيين الذين كانوا ينتمون إلى قسم الدراسات

---

(٢٦) انظر: محمد أمير رانا، الجهاد الكشميري والأفغانستاني، ص ٢١٣ ـ ٢٦٨.

(٢٧) من أجل التفاصيل، انظر: مريم أبو الذهب «"سأكون بانتظارك عند باب الجنة" الشهداء الباكستانيون لجماعة لاشكر طيبة (جيش الأصفياء)» في ممارسة الحرب: إنتاج وتوزيع واتصالات العنف المسلح. أبارنا راو، مونيكا بوك، مايكل بوللينغ (محررون) أوكسفورد/ نيويورك: بيرغهاهن بوكس (وشيك). انظر: أيضاً مريم أبو الذهب وأوليفييه روي، الشبكات الإسلامية: ارتباط أفغانستان ـ باكستان، هيرست، لندن، ٢٠٠٤، ص ٣٢ ـ ٤٦.

الإسلامية في الجامعة الهندسية في لاهور ـ وهم حافظ محمد سعيد[28]، والدكتور ظفر إقبال (الاسم الرمزي أبو حمزة)، وحافظ عبد الرحمن مكي (ابن أخت حافظ محمد سعيد)، وكانوا كلهم مرتبطين مع العلماء السعوديين ومع الجامعة الإسلامية في المدينة المنورة ـ ومع الشيخ عبد الله عزام.

وكان مقر قيادة مركز الدعوة والإرشاد يقع في موريدكي، على بعد ٣٠ كيلومتراً من لاهور. وهو مجمع كبير بمساحة تبلغ (٢٠٠) مائتي فدان، تبرعت بها كما يفترض حكومة ضياء الحق، مع مدارس، ومزرعة ومصانع، وكان القصد من ذلك هو أن تكون مدينة نقية (مدينة طيبة) في بيئة إسلامية نقية. وفي البداية تلقى المركز أموالاً عربية كبيرة، وبعضها من أسامة بن لادن، الذي أرسل أيضاً رسائل هاتفية من السودان ثم من أفغانستان لاحقاً إلى العديد من اجتماعات المركز العامة وتم تمويل المركز أيضاً من الباكستانيين المهاجرين بأعداد كبيرة في أوروبا ـ ومعظمهم في بريطانيا، وفرنسا، وهولندا ـ وفي الشرق الأوسط، وهو يجمع تبرعات في باكستان[29].

يمكن أن توصف حركة الدعوة والإرشاد بأنها حركة «سلفية ـ جهادية»، وذلك من حيث أن لها هدفين معلنين هما: الدعوة والجهاد، وبينهما علاقة تعايش ولا يمكن أن ينفصلا، وتعطي الحركة لكليهما أهمية متساوية. فحافظ سعيد يرى الجهاد والتعليم يكمل أحدهما الآخر. وخاصة المركز هي أن يدمج الدعوة في الجهاد وأن يدعو إلى أن التعليم الحديث لا يتصادم مع التعليم الديني. ولكن من دون التدريب العسكري، يكون التعليم من دون معنى وذلك لأن «المسلمين حين تركوا الجهاد، ذهب العلم والتقانة أيضاً إلى أيدي الآخرين»[30]. وبالنسبة إلى حافظ سعيد، كانت المشكلة الرئيسة التي تواجه المسلمين على وجه العموم هي

---

(٢٨) حافظ سعيد، الذي هاجر مع عائلته إلى بنجاب الباكستانية في العام ١٩٤٧، درس في جامعة الملك سعود في المملكة العربية السعودية، والتحق بالجماعة السلفية مع عبد رب الرسول سياف وشارك في الجهاد الأفغاني.

(٢٩) انظر: محمد أمير رانا، الجهاد الكشميري والأفغانستاني، ص ٢٣٥ ـ ٢٥٨.

(٣٠) مقابلة حافظ سعيد في تكبير (كارتشي)، ١٢ آب/أغسطس ١٩٩٩، ص ٣٧ ما بعدها.

خضوعهم للغرب، وهكذا يكون الجهاد هو وسيلة لتحدي الاضطهاد وتأسيس حكم الإسلام. وعلى النقيض من حركات أهل الحديث الأخرى في باكستان، الذين يرون الجهاد فرض كفاية، كانت الدعوة والإرشاد ترى الجهاد فرض عين في الحالة السائدة(٣١).

تؤكد الدعوة والإرشاد على أن العديد من المنظمات مشتغلة بالدعوة، ولكنها نسيت الجهاد. وهذا النقد موجة مباشرة إلى مركز جمعية أهل الحديث الذين يلومهم حافظ سعيد على قصورهم بالنسبة إلى الجهاد. وبالنسبة إلى الحركة، فإن الحالة الحالية التي يُرى فيها المسلمون بصفتهم مضطهدين في كل أنحاء العالم تتطلب من المسلمين بأن ينغمسوا في الجهاد ضد الهندوس والذين هم أسوأ من المشركين وضد اليهود الذين هم حلفاؤهم، وذلك بالهدف الأول وهو أسلمة الهند ثم قهر العالم كله بعدئذ. والجهاد يمثل أيضاً بوصفه جوهرياً في حفظ الهوية الإسلامية لباكستان وبوصفه الحل الوحيد للشرور التي تجتاح ببلائها المجتمع، وبصورة ملحوظة الطائفية (الصراع السني ـ الشيعي)، الذين يُرى بوصفه مؤامرة أخرى لتحويل المسلمين عن شن الجهاد ضد الكفار.

وإضافة إلى ذلك، يبرر الجهاد أيضاً على أساس عزة الشرف للانتقام من «اغتصاب أخواتنا وأمهاتنا»(٣٢).

وبصرف النظر عن الجهاد، فالدعوة والإرشاد تريد أن تنقي المجتمع الباكستاني بشكل خاص والمجتمعات الإسلامية على العموم وتطهر إسلام جنوب آسيا من التأثيرات الهندوسية. وبالنسبة إلى حافظ سعيد، «فأغلبية

---

(٣١) «اليوم هو عصر الجهاد [. . .] والجهاد فقط هو الذي يستطيع أن يلقن درساً للكفرة»، هذه موعظة ألقاها أمير حمزة في مسجد الأقصى، راولبندين وألقيت في ١١آب/ أغسطس ٢٠٠٦. «أفضل طريقة لحماية شرف الرسول الكريم هي الجهاد [. . .] وإذا لم يشن المسلمون الجهاد ضد الغرب اليوم، فسوف يندمون غداً» هذا اقتباس من خطاب لحافظ سعيد يخاطب فيه اجتماعاً جماهيرياً في راولبندي، غزوة، ٢٩ جزيران/ يونيو ٢٠٠٦.

(٣٢) هذا الموضوع متكرر في أدبيات لاشكر طيبة وفي وصايا الشهداء. فلاشكر طيبة برر الجهاد ضد الأمريكيين في العراق بسبب اغتصاب النساء العراقيات المسلمات في سجن أبو غريب. «الأمريكيون يدنسون شرف أمهاتنا وأخواتنا. ولذلك، فالجهاد ضدهم صار الآن فرضاً». اقتبسها دانييل بنجامين وغابرييل ويمان «ما يدور بخلد الإرهابيين» ذا نيويورك تايمز، ٢٧تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠٠٤.

الباكستانيين لم يكونوا قادرين على سحب أنفسهم بعيداً عن العادات والتقاليد الهندوسية». وهو يقتبس أمثلة على ذلك شيوع مهرجان باسانت لتطيير الطائرات الورقية ومهرجان الربيع في البنجاب، مضيفاً «من المخزي أن حكامنا يبذرون أموال المسلمين للاحتفال بهذا المهرجان الهندوسي ويجب أن يخافوا غضب الله تعالى من عملهم هذا»[٣٣].

نجاحهم في «تحويل» المسلمين من المذاهب الفقهية المختلفة إلى أهل الحديث كان استثنائياً بشكل ظاهر في الحقيقة. فقد أقاموا شبكة ضخمة من أكثر من ٢٠٠٠ مركز تجنيد عبر باكستان، وطوروا منذ العام ١٩٩٤ شبكة من المدارس النموذجية للدعوة تحت قيادة الدكتور ظفر إقبال، يتلقى فيها الأطفال التعليم الإسلامي والحديث، مع التشديد على اللغة العربية، واللغة الإنكليزية، وعلوم الحاسوب، والهدف من ذلك هو استغلال التِّقانة الحديثة لنشر رسالة الجهاد وإعداد الأطفال من عمر الشباب ليكونوا مجاهدين. وتصر الكتب المدرسية على الجهاد وتدرب الأطفال الأحداث على التركيز في روح التضحية: فكتب القراءة في اللغة الأردية للسنة الثانية للأطفال تحتوي على وصايا الشهداء وتحث الأطفال (الأولاد والبنات) على التهيؤ لتقديم حياتهم من أجل القوة النووية العظيمة التي صارت إليها باكستان. ففي العام ٢٠٠٢، زعمت الدعوة والإرشاد أنها كانت تملك مائتي مدرسة ابتدائية وعشرين ألف طالب، ومن جملتهم خمسة آلاف بنت[٣٤].

ظهر الإعلان التالي لصالح مدارس الدعوة في مجلة غزوة وهي مجلة ينشرها مركز الدعوة والإرشاد: «هل تريد أطفالك أن يكبروا ليكون منهم الطبيب، أو المهندس، أو الاقتصادي، أو الضابط، أو رجل الأعمال أو القائد؟ ولكن هل تريدهم أيضاً ألا يصيروا «عبيداً» للشعب الإنكليزي؟ إذاً يجب عليك أن تضع أطفالك في نظام مدارس الدعوة. ففي نظام مدارس الدعوة سيصبحون حراساً للإسلام والقرآن الكريم. سيصبحون قادة للعالم

(٣٣) موعظة في مسجدي قدسيا، لاهور، اقتبسها برافين سوامي، «من الإيمان إلى البغضاء»، فرونتسلاين، ١٤ ـ ١٧ تموز/ يوليو ٢٠٠٧.

(٣٤) انظر: محمد أمير رانا، جهاد كشمير وأفغانستان، ص ٢٤٢.

الإسلامي بالإضافة إلى كونهم مختصين في الطب، والهندسة، والقانون والأعمال، إلخ. في مدرسة الدعوة، نحن نعد أطفالكم للجهاد. فنحن نقدم دروساً في الفنون الحربية. اتصل فضلاً [رقم هاتف] في لاهور»[٣٥].

لاشكر طيبة[٣٦]

لاشكر طيبة، وهو الجناح العسكري لمركز الدعوة والإرشاد، هو التعبير الجهادي لحركة أهل الحديث وهو أكبر جيش جهادي خاص في جنوب آسيا.

وكان لاشكر طيبة قد تأسس في مطالع العام ١٩٩٠ لتدريب الشباب الباكستانيين الراغبين في القتال ضد الاحتلال السوفياتي في أفغانستان. وفي العام ١٩٨٧، كانت حركة الدعوة والإرشاد قد أقامت مركز تدريب عرف باسم معسكر طيبة في جالي (وهي مقاطعة باكتيا، في أفغانستان على حدود باكستان)، وأقام مركز الدعوة والإرشاد مركز تدريب ثانياً عرف باسم معسكر الأقصى في مقاطعة كونار في أفغانستان[٣٧]. ويدعى هذا الجيش أن ما يقارب (١٦٠٠) ألفاً وستمائة من متدربيه شاركوا في الجهاد الأفغاني ولكن خمسة منهم كانوا شهداء. وحوّل هذا الجيش تركيزه ليكون في كشمير بعد انسحاب السوفيات من أفغانستان لأنه لم يكن يريد أن يورط نفسه في القتال الفئوي داخل أفغانستان. بعد الانسحاب السوفياتي، قرر جيش لاشكر طيبة «أن ينزع ورقة من كتاب الأفغان [...] وأضاء مشعل حركة الجهاد».

ومع أن لاشكر طيبة يدعي أن المجاهدين يجندون من كل الطبقات

---

(٣٥) غزوة، ٧ نيسان/ أبريل ٢٠٠٥.

(٣٦) من أجل التفاصيل، انظر: أبو الذهب «سأكون بانتظارك عند باب الجنة: «شهداء جيش لاشكر طيبة الباكستانيون من لاشكر طيبة (جيش الأنقياء)».

(٣٧) مقاطعة كونار من أفغانستان، تجاور وكالة باجور في باكستان، كانت لوقت طويل قلعة للمدرسة الفكرية لأهل الحديث. وفي العام ١٩٨٥ شكل مولانا جميل الله، الذي كان يعلم في مدرسة بانجبير في سوابي شكل حزباً سلفياً بشكل صارم. وجاءت جماعة الدعوة إلى القرآن والحديث وعدد متزايد من العرب للقتال في صفوفه. انظر: مولانا أمير حمزة، قافلة دعوات الجهاد. دار الأندلس، لاهور، ٢٠٠٤، ديفيد إدوارد، قبل طالبان: سلاسل نسب الجهاد الأفغاني، مطبعة جامعة كاليفورنيا، بيركلي، ٢٠٠٢، ص ١٥٣ ـ ١٥٦.

الاجتماعية، فمعظمهم ينتمي إلى الطبقة الوسطى الدنيا وينحدرون من بلدات ومدن من وسط ومن جنوب البنجاب ومن القرى المجاورة شبه الحضرية، وهي مناطق نمت أعداد السكان فيها نمواً أُسّياً في الثمانينيات من طريق الهجرة الريفية الحضرية. وهؤلاء المجندون في أواخر سنواتهم ما قبل العشرين وفي مطالع العشرينات، ومعظمهم بين العامين ١٨ و٢٥ من أعمارهم، هؤلاء المجندون يميلون في المجمل إلى أن يكونوا أكثر تعليماً من الباكستاني المتوسط وهم، بالتأكيد على هذا الحال، أكثر من الجماعات الجهادية الديوباندية، من مثل الجيش المحمدي (سباهي صحابا). وغالبية المجندين تكون قد أكملت الدراسة الثانوية وأحرزت علامات عالية، وقلة منهم قد درست في مرحلة البكالوريوس في الأدب أو العلوم في كلية، ودخلت في تماس مع لاشكر طيبة من طريق برامج الدعوة التي قادتهم بدورها إلى حضور الاجتماعات السنوية الكبيرة التي تنظم سنوياً في موريدكي من مركز الدعوة والإرشاد. نسبة الأولاد المتعلمين في المدارس هي في حدها الأدنى (حوالي ١٠ بالمائة)، ولكن تشمل الأولاد الذين كانوا قد درسوا في المدرسة بعد أن درسوا في مدرسة أُردو متوسطة. ومن الصعب بالنسبة إلى جيش لاشكر طيبة أن يجند من مدارس أهل الحديث بسبب اختلافاتها، وبشكل ملحوظ، في مفهوم الجهاد، مع مركز جماعة أهل الحديث، الذي يسيطر على أغلبية كبيرة من مدارس أهل الحديث[٣٨]، فمركز جماعة أهل الحديث يرى أن الجهاد فرض كفاية في حين يراه جيش لاشكر طيبة فرض عين. ويرى مركز جماعة أهل الحديث أن مجاهدين تحريك يفون بالشروط لشن الجهاد. وهو أيضاً يشجب سلوك بعض مجندي جيش لاشكر طيبة الذين يسرقون المصارف، فيكسبون المال من الجهاد ويختلسون مبالغ طائلة جمعت تحت اسم الجهاد[٣٩].

وبالإضافة إلى المدرسة في موريدكي، يسيطر جيش لاشكر طيبة على بضع عشرة مدرسة، وأهم مدرستين رئيستين تقعان في كراتشي ـ جامعة أبو بكر التي تتبع نفس المنهج الدراسي كالذي في جامعة المدينة

---

(٣٨) يرى جيش لاشكر طيبة أن مركز جماعة أهل الحديث لم يبق سلفياً لأنه يرتبط مع غير السلفيين.

(٣٩) انظر: محمد أمير رانا، الجهاد الكشميري الأفغاني، ص ٢١٤ ـ ٢١٦.

المنورة[٤٠]، وجامعة الدراسات الإسلامية التي يأتي نصف طلابها البالغ عددهم (٥٠٠) خمسمائة طالب من جنوب شرق آسيا. ويفضل جيش لاشكر طيبة أن يجند أولاداً متعلمين نظراً إلى أنهم متحفزون أكثر وعارفون بشكل جيد ما هم فاعلون. وبدعوتها إلى مسح قرون من الخرافات، كانت المدرسة الفكرية لأهل الحديث تجتذب الشباب المتعلم الذي كان قد صار ساخطاً على الإسلام التقليدي ولكنه في الوقت نفسه يرفض الأفكار الغربية. والانتماء إلى هذه الحركة المهيكلة إلى حد كبير يعطي هوية بديلة ويعطي شعوراً بالتفوق الأخلاقي للشباب الذين كانوا يشعرون أنهم محتقرون من النخبة المغرّبة في بلادهم، وشعروا أنه مهمشون في المجتمع الذي يعتبرونه غير نقي وفاسداً، وهو المجتمع الذي لا يرى فيه الشباب أي فرصة من أجل أي حراكية اجتماعية يصعد بها. شابان دون العشرين قبض عليهما بعد الهرب من مدرستهما الداخلية للالتحاق بجيش لاشكر طيبة أدليا بالتصريح التالي: «الرجل الجهادي الذي أحضرنا إلى موريدكي أخبرنا بأننا سنصير عظماء بالقتال في الجهاد. ونحن كنا نعرف أننا لن نستطيع أن نكون عظماء إذا بقينا في بيرنر. أنا أريد أن أكون عظيماً. [. . .] لقد أخبرنا بأن نقاتل ضد إسرائيل، وأمريكا وغير المسلمين. ونحن لسنا سعداء أبداً في حياتنا هنا. نحن لا نملك شيئاً. ونحن نريد أن نذهب إلى مدرسة موريدكي من أجل أن يكون لنا في المستقبل حياة أفضل في الآخرة»[٤١].

والمجندون لا يرسلون إلى كشمير مباشرة، ولكن بعد مدة طويلة من التدريب[٤٢]. ومعظمهم أحناف، ولا يعرفون في الغالب أي نوع من المسلك (قواعد السلوك) عليهم أن يسلكوا وإلى أي سلوك ينتمون، وهم يكتشفون في أثناء التدريب الديني فقط أنهم ديوبانديون أو باريلويون. فأولاً يحضرون الدورة العادية، وهي تدوم ٢١ يوماً وتركز في التعليم الديني وبدقة أكبر في مبادئ المدرسة الفكرية لأهل الحديث، ويكرس أسبوعان

(٤٠) تُعَلَّم جميع الدورات باللغة العربية ويحصل عشرة طلاب تقريباً على قبول في المدينة المنورة في كل عام.

(٤١) إي بي سي نيوز، أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٧.

(٤٢) من أجل التفاصيل عن التدريب، انظر: أبو الذهب، «سأكون بانتظاركم عند باب الجنة»: الشهداء الباكستانيون من جيش لاشكر طيبة (جيش الأنقياء)».

للتعليم الديني وأسبوع واحد للدعوة العملية والتبليغ، ثم بعدئذ يرسلون إلى بيوتهم ليتابعوا نشاطاتهم السابقة، وليشتغلوا في عمل الدعوة في جوارهم، مع مهمة خاصة هي تجنيد أصدقائهم. ويبقى المجندون تحت المراقبة الدقيقة من القادة المحليين بجيش لاشكر طيبة الذين يوافقون هم فقط على إرسال المجندين إلى دورة خاصة لمدة ثلاثة أشهر بعد تقويم مستوى تحفزهم. والهدف من هذه الدورة الخاصة أن يقدموا بياناً عملياً على تفوق أهل الحديث على المدارس الفكرية الأخرى، ولإعداد المجندين للقيام بالتبليغ.

جيش لاشكر طيبة بعد الحظر في ١٢ كانون الثاني/ يناير ٢٠٠٢

نتيجة للضغوط التي مارستها الهند والولايات المتحدة، حظر الرئيس مشرف جيش لاشكر طيبة، في خطابه الذي يعتبر نقطة تحول، وألقاه في ١٢ كانون الثاني/ يناير ٢٠٠٢. ولكن حافظ سعيد، تحسباً لهذا التصريح، أعاد تشكيل مركز الدعوة والإرشاد في ٢٥ كانون الأول/ديسمبر ٢٠٠١ إلى منظمة دعوة تبليغ سماها جماعة الدعوة في باكستان، وهي منظمة كانت منفصلة انفصالاً كاملاً عن جيش لاشكر طيبة، وهو بعمله هذا أعلن أنه سوف يكرس نفسه للتعليم ولنشاطات الرفاه الاجتماعي بهدف إصلاح المجتمع الباكستاني. وروي عن يحيى مجاهد المتحدث باسم جماعة الدعوة أنه قال: «لقد سلمنا لاشكر طيبة إلى الكشميريين في كانون الأول/ ديسمبر ٢٠٠١. ونحن الآن لا اتصال لنا مع أي منظمة جهادية، نحن جماعة الدعوة، وعاظ فقط»[٤٣].

جماعة الدعوة تبني قاعدة مساندة عبر البلاد كلها. وفي الوقت نفسه صارت إدارة خدمة الخلق، خدمةِ الناس، وهي جبهةٌ من أجل جيش لاشكري طيبة، صارت ظاهرة للعيان على نحو كبير، وهي تقيم مستشفيات طيبة في مريدكي ومظفر آباد (آزاد كشمير)، و٥١ مستوصفاً بالإضافة إلى معسكرات طبية متنقلة للمرضى في المناطق الفقيرة وفي مخيمات اللاجئين

---

(٤٣) محمد أمير رانا. «جماعة الدعوة ليس لها شبكة عالمية من الطموحات: مجاهدين»، ذا ديلي تايمز، ٢٥ أيار/ مايو ٢٠٠٤.

الأفغان والكشميريين: «نحن منظمة شؤون اجتماعية ونعمل في مشاريع مختلفة في الصحة، والتعليم، وتوفير ماء الشرب النظيف، ونقدم المساعدات المالية للأيتام، ولعائلات الشهداء في الجهاد في كشمير وفي أفغانستان»[٤٤]. وهم قدموا الإغاثة بعد التسونامي في كانون الأول/ديسمبر في العام ٢٠٠٤، وكانوا أول جماعة تقدم العون بعد الزلزال الذي وقع في تشرين الأول/أكتوبر ٢٠٠٥ مع سياسة مقررة «كسب قلوب الناس وعقولهم»[٤٥]. وقد وصف حافظ سعيد الزلزالَ بأنه غضب من الله تعالى: «الزلزال هو نتيجة للسياسات الخاطئة من الحكام. فهم يريدون أن يترك النساء الحجاب [...] بناء على توصية بوش، ويريدون أن يفرغوا كتبنا المدرسية من آيات الجهاد، وأن نصادق الهند وأن نتصالح مع إسرائيل. والحكام حظروا كل الجماعات الجهادية وتركوا الجهاد [...] وبهذا فهم استدعوا غضب الله تعالى»[٤٦].

ونظراً إلى أن مراكزهم التدريبية كانت قرب مركز الزلزال، فقد كانوا هم أول من يصل إلى الناس المتأثرين بالهزة الأرضية وأول من يقدم لهم العون، وقد أثنت عليهم الحكومة الباكستانية بل أثنت عليهم بعض المنظمات غير الحكومية الغربية، لكفاءتهم، ونشاطات الإغاثة الشرعية هذه عززت عالياً موقفهم المحلي.

بعثة الدعوة الطبية، التي كانت قد ركزت في السابق في المناطق الحضرية الفقيرة، مدت الآن نشاطاتها إلى مناطق أقل حظوظاً من السند (ثاربارکر) وبلوشستان (حزام ماركان) مع هدف مضاعف لذلك من مكافحة نشاطات المنظمات غير الحكومية وتحقيق الواجب الديني. وبحسب ما يراه حافظ سعيد، كان للمنظمات غير الحكومية جداول أعمال خفية تهدف إلى إضعاف الإيمان بالله وإضعاف روح الجهاد. «هذه المنظمات غير الحكومية

---

(٤٤) ميان محمد آصف، مسؤول عن العلاقات العامة لجماعة الدعوة في منطقة بيشاور، في ذا ديلي تايمز، ١٨ تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠٠٣.

(٤٥) «من المساعد لنا أن ننفي الدعاية السلبية ضدنا»، أمير حمزة، عارف جمال، «دعوة من نوع خاص»، ذا نيوز، ٢٠٠٥ (التاريخ الصحيح غير معروف).

(٤٦) مقابلة مع حافظ سعيد، ٢٤ تشرين الأول/أكتوبر ٢٠٠٥. <http://in.rediff.com/news/2005/oct/24inter1.htm>.

تعمل بناء على جدول أعمال مناهض للإسلام، وبعد غزو أفغانستان والعراق من الولايات المتحدة ومن البلدان الأوروبية، انكشفت جداول أعمالهم»[٤٧]. ومع ذلك، فجماعة الدعوة تستخدم نفس الأساليب مثل المنظمات غير الحكومية وبعثات التبشير المسيحية، ولها أطباء يقدمون الدعوة للمرضى في الوقت نفسه الذي يعالجونهم فيها[٤٨].

بعد التواري عن اجتذاب أنظار الآخرين لوقت قصير، صار لاشكر طيبة نشيطاً مرة ثانية، ولكنه في هذه المرة تحت اسم حراس أهل الحديث، مع أنه ما زال معروفاً باسم لاشكر طيبة. وكانت مكاتبه قد أغلقت أو تحولت إلى مكاتب الدعوة ـ التي استمرت في الوقت نفسه في تجنيد مجاهدين لجيش لاشكر طيبة ـ ولكنه بقي عاملاً في العمليات في آزاد كشمير تحت ذريعة أن الحظر لم يكن ساري المفعول هناك. وجماعة الدعوة تستهدف لا الشباب فقط بل هي تعطي أهمية متساوية «لتغيير دين» النساء، وذلك لأن الدعوة من دون النساء لا تستطيع تحقيق حلم تأسيس نوع المجتمع الذي تريد أن تنشئه في باكستان وفي غير باكستان. وبرغم الانقسامات في القيادة بسبب صدامات الشخصية، والاتهامات بمحاباة الأقارب[٤٩] والتقسيم غير العادل للأموال، وسع حافظ سعيد مع ذلك عضوية جماعة الدعوة.

بعد بداية التقارب بين الهند وباكستان، أجبرت الخدماتُ الداخلية للاستخبارات الباكستانية جيشَ لاشكر طيبة على البقاء متوارياً عن اجتذاب الأنظار، ولكن في هذا الوقت كانت قد صارت روابطهم الدولية واضحة، وكانت قد بدأت عملية نزع صفة الإقليمية. ووضع اعتقال المحارب العربي أبو زبيدة في آذار/ مارس ٢٠٠٢ في بيت آمن لجيش لاشكر طيبة في فيصل آباد، وهي محور باكستاني إسلامي، وضع بقعة الضوء على الاتصالات بين

---

(٤٧) «المنظمات غير الحكومية تضعف إيمان الناس: حافظ سعيد»، ديلي تايمز، ٢ أيار/ مايو ٢٠٠٤.

(٤٨) عارف جمال، «الرسالة تنتشر»، ذا نيوز، ١٠ آب/ أغسطس ٢٠٠٣.

(٤٩) ظفر إقبال، وهو آري، اتهم حافظ سعيد، وهو غوجار، بتقديم الغوجار. ومن المفارقة أن نرى منظمة سلفية تستسلم لجرثومة نظام الطبقات الهندوسي. في تموز/ يوليو ٢٠٠٤ أنشأ ظفر إقبال خير الناس، وهي فئة منشقة حاول أن يحصل لها على دعم من علماء المملكة العربية السعودية.

جيش لاشكر طيبة والمحاربين العرب المرتبطين بالقاعدة. وبشكل مشابه، في أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٣، اعتُقل طلاب إندونيسيون وماليزيون مرتبطون بالجماعة الإسلامية في كراتشي من جماعة الدراسات الإسلامية، وهي مدرسة منتسبة إلى جماعة الدعوة. وروي أيضاً أن طلاباً اعتقلوا في الفيلبين في شهر تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠٠٣ كانوا قد تلقوا تدريباً في معسكرات جيش لاشكر طيبة. وتم كذلك توقيف غربيين دخلوا الإسلام وتوقيف أناس من أصل باكستاني استقروا في الولايات المتحدة وفي أستراليا، وكان هؤلاء قد سبق لهم أن دربوا في معسكرات جيش لاشكر طيبة في آزاد كشمير وكان توقيفهم قد تم في العام ٢٠٠٣.

وفي البداية، ساندوا رجال الدين في المسجد الأحمر (لال مسجدي) في إسلام أباد لأنهم أرادوا أن يفرضوا تطبيق الشريعة[٥٠]، ولكن حين تبين أن الموقف تحول إلى موقف بغيض نأوا بأنفسهم زاعمين أن «الناس في لال مسجدي وجامعة حفصة ينتمون إلى مذهب مدرسة فكرية مختلفة». (ديوباندي حنفي)[٥١] وأنه ليس هناك أي جماعة تملك الحق الشرعي، أو الدستوري، أو الديني لتنفذ الشريعة بالقوة في البلاد.

إغموض جيش لاشكر طيبة واضح للجميع ليراه: فهو ينظر إلى ما وراء كشمير، على الأقل في بلاغته، ويروج النشاطات العابرة للقوميات باسم الجهاد ضد الكفار في أي مكان في العالم ينظر فيه إلى المسلمين على أنهم مضطهدون. والأهداف هي خلق هوية جديدة منزوعة الصفة الإقليمية مستندة إلى الإسلام (أي: الأمة). وكرر حافظ سعيد القول في آب/ أغسطس ٢٠٠٧ في دعوة الجيش إلى الجهاد: «إنه لفرض أن ينهض كل مسلم من أجل الدفاع عن المسلمين المضطهدين بغضّ النظر عن أي جزء من العالم يكونون فيه، سواء أكانوا في كشمير، أو فلسطين، أو العراق، أو أفغانستان، أو الهند»[٥٢]. وجيش لاشكر طيبة يعطى انتباهاً

(٥٠) «لال مسجدي يتحدث عن الشريعة، ولذلك فنحن ندعمه»، في موعظة من حافظ سعيد، راولبندي، ٢٧ نيسان/ أبريل ٢٠٠٧.

(٥١) «الدعوة تنأى بنفسها عن إدارة لال مسجدي»، دون، ١٧ تموز/ يوليو ٢٠٠٧.

(٥٢) موعظة في مسجدي قدسيا، في ١٧ آب/ أغسطس في ٢٠٠٧.

كبيراً إلى الروابط بين السيناريوات العالمية والمحلية، ومنشورات الجيش تركز في التطورات التي تقع في البلدان الأخرى وفي الولايات المتحدة التي ينظر إليها بوصفها تهديداً للمسلمين.

ولكن، كما هي الحالة مع كل حركة جهادية في باكستان أو في غيرها في المنطقة (أفغانستان، وآسيا الوسطى، وجنوب شرق آسيا)، تسود الاعتبارات المحلية دائماً فوق الاعتبارات العالمية. والحركات الجهادية قامت إلى حد ما بأسلمة الصراع الوطني، ولكن، وعلى الرغم من حضور البعثات الأجنبية في الاجتماعات الشاملة، وعلى الرغم من البلاغة حول المسلمين المضطهدين في كل جزء من العالم، كان الغرض الرئيس لمجندي لاشكر طيبة وهم يشنون الجهاد الكشميري هو أن يستكملوا التقسيم الذي لم ينجز في العام ١٩٤٧، وأن يدمجوا كشمير في باكستان. ما زال التجنيد مدفوعاً بحراكيات النزاع الهندي الباكستاني وبالمصالح الاستراتيجية في أفغانستان وليس بالأحداث العالمية. والمجاهدون مهتمون بتحرير كشمير من الاحتلال الهندي بالاستشهاد وكسب مكان لهم ولعائلاتهم في الجنة، أكثر من اهتمامهم بشن الجهاد في أراضٍ نائية.

لأهل الحديث جاذبية محدودة فيما وراء طبقات حضرية تجارية ومهنية من الطبقات الوسطى. ومع أنهم اكتسبوا قوة منذ التسعينيات من ١٩٩٠، وهم أكثر تنظيماً من الجماعات الأخرى، فهم يبقون، مع ذلك، أقلية ضئيلة، وجماعة تطهرية في قضايا الإيمان والممارسة، والجماعة النخبوية في مساجد منفصلة، والكثيرون منهم يرفضون الصلاة خلف أئمة ينتمون إلى فئات سنية أخرى. ومدارس أهل الحديث مقامة في مواقع في مدن البنجاب الشمالي الذي يحتوي على عدد كبير من السكان المهاجرين مثل الغوجرانوالا، وفيصل آباد، وشيخوبورا، وكاسور. ومدخلهم الفريد من مزج التعليم الإسلامي بمناهج التعليم الحديثة، هو مدخل جذاب للطبقات الوسطى الدنيا الذين لا يملكون تسجيل أبنائهم في مدارس خاصة يكون التعليم فيها باللغة الإنكليزية وهذه المدارس الهجينة تتفاخر بنتائج امتحانات ممتازة، وهذا بدوره يشجع الآباء على إرسال أطفالهم إلى هذه المدارس.

يكرس أهل الحديث طاقة كبيرة لمحاربة الصوفية والممارسات

الأخرى المسماة «ممارسات هندوسية»، وخصوصاً على الإنترنت. وهذا هو السبب الذي يجعل أهل الحديث جذابين على وجه الخصوص للشباب، من الشتات الذين يريدون أن ينفصلوا عن إسلام جنوب آسيا الذي كان لآبائهم، والذي يعتبرونه في الغالب خرافات. والتشديد على المعرفة الفردية ورفض ما كان يسمى «التقليد الأعمى» هو تشديد جذاب للشباب، وهو يفسر نجاح ذاكر نايْك (وهو طبيب هندي في تدريبه وكان قد صار واعظاً دينياً بإلهام من الشيخ أحمد ديدات) في باكستان وفي الشتات.

مسرد المراجع

أبو الذهب، مريم وأوليفييه روي، الشبكات الإسلامية: ارتباط أفغانستان ـ باكستان، هيرست، لندن، ٢٠٠٤.

أبو الذهب، مريم، «"سأكون بانتظارك عند باب الجنة" الشهداء الباكستانيون من لاشكر طيبة (جيش الأنقياء)»، في ممارسة الحرب: إنتاج، وإعادة إنتاج، واتصال العنف المسلح، آبا رنا راو، مونيكا بوك، مايكل بو للينغ (محررون) أوكسفورد/ نيويورك: كتب بيرغمنهام (وشيك).

بنجامين، دانييل، ويمان، غابرييل، «ماذا يدور في خلد الإرهابيين؟»، ذا نيويورك تايمز، ٢٧ تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠٠٤.

إدواردز، ديفيد، قبل طالبان: سلاسل النسب من الجهاد الأفغاني، مطبعة جامعة كاليفورنيا، بيركلي، ٢٠٠٢.

حمزة، مولانا أمير، قافلة دعوة الجهاد، دار الأندلس، لاهور، ٢٠٠٤.

حمزة، أمير، وجمال، عارف، «دعوة من نوع آخر»، ذانيوز، ٢٠٠٥.

هيكل، برنارد، الإحياء والإصلاح في الإسلام: تراث، كيمبردج: مطبعة جامعة كامبريدج، ٢٠٠٣.

جمال، عارف، «الرسالة تنتشر، ذانيوز»، ١٠ آب/ أغسطس ٢٠٠٣.

خان، عبد الستار، «٨٨ معهداً دينياً تدرس ١٦٠٠٠ ستة عشر ألف طالب»، ذانيوز، ٦ تموز/ يوليو ٢٠٠٧.

ميكالف باربارا دي.، الإحياء الإسلامي في الهند البريطانية: ديوباند، ١٨٦٠ ـ ١٩٠٠، برينستون: مطبعة جامعة برينستون، ١٩٨٢/ كراتشي، شركة الكتاب الملكي، ١٩٨٩.

رانا، محمد أمير، الجهاد الكشميري الأفغاني: لاهور: كتب مشعل، ٢٠٠٢.

ـــــ، «جماعة الدعوة ليس لديها شبكة عالمية أو طموحات: مجاهد»، ذا ديلي تايمز، ٢٥ أيار/ مايو ٢٠٠٨.

ريتز، دينيترتش، الإسلام في المجال العام: الجماعات الدينية في الهند ١٩٠٠٠ ـ ١٩٤٧، دلهي: مطبعة جامعة أوكسفورد، ٢٠٠٦.

شيكاند، يوجندر، «القتالية الإسلامية في كشمير: حالة لاشكر طيبة»، قلندر، ويبماغازين تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠٠٥، .<http://www.islaminterfaith.org>

سوامي، برافين، «من الإيمان إلى البغضاء»، ١٤ ـ ٢٧ تموز/ يوليو ٢٠٠٧.

الجزء الثاني

السلفية والسياسة

(٦)
النقد السلفي لعقيدة الإسلامية، والاختلاف ومشكلة العمل السياسي الإسلامي في السودان المعاصر

نوح سالومون

جامعة شيكاغو[*]

[قال النبي صلى الله عليه وسلم]:

(ستفترق أمتي على ثلاثة وسبعين فرقة، كلها في النار إلا واحدة)

حديث شريف يستشهد به كثيراً

(وموجود في العديد من كتب الحديث. انظر على سبيل المثال سنن ابن ماجه، الفتن ١٧)[١].

﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعاً وَلا تَفَرَّقُوا﴾

القرآن الكريم، سورة آل عمران: الآية ١٠٣

(*) موّل البحث الذي أجري من أجل هذه المقالة مؤسسة وينر ـ غرين للبحث في علم الإنسان، ولجنة فولبرايت ـ هيز من وزارة التعليم من الولايات المتحدة، ومن منحة من المجلس الأمريكي لجمعيات العلماء ومن مؤسسة آندرو دبليو. مللون. وأشكر دليل محمد دليل على صبره ومساعدته الدؤوب في البحث ومساعدتي في تحليل وضم السياقات للعديد من النصوص والخطابات التي أشير إليها في هذه المقالة. وأشكر أيضاً محمد خليفة صديقي لحصوله على العديد من النصوص من أجلي وأنا أناقشها في المقالة التالية، وأشكره من أجل ذهابه إلى نهايات عظيمة مثل المساعدة في إجابة أسئلتي العديدة العديدة. وأشكر طلال أسد، وبرنارد هيكل، وجيرمي والتون، ومليكة زغال على ملاحظاتهم المفيدة على هذه المقالة. وبرغم الجهود الباسلة لكل المشكورين الذين ذكرتهم أعلاه، فأية أخطاء وقعت فيها في المقالة التالية فهي أخطائي، وأخطائي وحدي.

(١) كل الترجمات العربية ترجماتي. وبالنسبة إلى الآية القرآنية الكريمة، فقد أشرت أيضاً إلى ترجمة محمد أسد في رسالة القرآن، تراوبريديج، ويلتشاير: ردوودبكس، ١٩٨٤.

في شهر حزيران/ يونيو ١٩٨٩، جاء الفريق عمر حسن أحمد البشير ومساندوه من الجبهة الإسلامية القومية إلى السلطة في السودان بانقلاب عسكري بلا دماء ودشن ما صار يعرف على نطاق واسع بأنه أول جمهورية إسلامية من الأكثرية السنية[٢]. وفي حين أن دولاً عديدة عبر التاريخ اشتقت نظريتها السياسية من مصادر إسلامية، فإن السودان مع ذلك هو أول دولة، تسلمت فيها الحركة الإسلامية الحديثة، (الحركة الإسلامية)[٣]، التي كانت قد عملت في معارضة الحكومات عبر العالم الإسلامي، تسلمت مقاليد السلطة الكاملة. وثورة الإنقاذ الوطني، مثلما سمت الجبهة الإسلامية القومية انقلابها، ونمو الإخوان المسلمين في السودان الذي أدى إلى تشكيل الجبهة، كان موضوع الكثير من البحث

---

(٢) انظر: عبد الله غلاب، أول جمهورية إسلامية: تطور وتمزق الإسلامية في السودان، بيرلنغتون، في تي: أشغيت، ٢٠٠٨، روبرت أو. كولينز، وجيه. ميللارد بير، السودان الثوري: حسن الترابي والدولة الإسلامية ١٩٨٩ ـ ٢٠٠٠: بريل، ٢٠٠٣.

(٣) في حين أن لفظة «إسلامي» كانت قد استخدمت من الصحافة ومن العلماء معاً استخداماً حراً تماماً لوصف أي منظمة إسلامية لها جدول أعمال سياسي (ومن جملة ذلك الجماعات السلفية)، فأنا في هذا الفصل حين أناقش «الإسلاميين» أفعل ذلك مستخدماً المعنى الأضيق بكثير جداً للفظة المستخدمة في العالم الإسلامي وهو: الجماعات التي كان هدفها الرئيس هو أسلمة الدولة ومؤسساتها (بالجهاد أو المشاركة في العملية الديمقراطية) وهي الجماعات التي كانت قد نظمت نفسها في الغالب في أحزاب سياسية لكي تفعل ذلك. وتعرف، في السودان، مثل هذه الجماعات مجتمعة باسم «الحركة الإسلامية» أو «إسلام الحركة»، أو الحركة الإسلامية، وأشير إلى الملتزمين بها باسم «إسلاميون»، أو بشكل أكثر شاعرية باسم «الكيزان» («الكؤوس» مفردها كوز حسب القول المشهور المزعوم لحسن الترابي مؤسس الجبهة الإسلامية القومية الذي يقول فيه «الإسلام هو البحر ونحن الكيزان»، وترجمتها تقريباً «أن الإسلام هو النهر الواسع ونحن [الطليعة الإسلامية] الكؤوس [التي يقدم بها الماء للناس]»). وفي السودان، مثلما هو في الأماكن الأخرى من العالم الإسلامي، تعيد الجماعات الإسلامية سلسلة نسبها الفكري إلى حركة الإخوان المسلمين، وهي متميزة تاريخياً وأيديولوجياً معاً عن المنظمات السلفية، كما سيكون واضحاً فيما يلي. وكما يبين هذا الفصل، ففي حين أن السلفيين السودانيين والإسلاميين يشتركون في جدول أعمال إحياء الإسلام في الحياة العامة، كان السلفيون متشككين للغاية في فكرة الإسلاميين أن هذا يمكن أن يعمل من خلال آلية الدولة ومؤسساتها. (لاحظ أيضاً أنه في الوقت الذي يكون ما أقوله هنا صحيحاً عن اتجاه السلفية الذي درسته وهو [السلفية الإحيائية]، انظر: أدناه من أجل شرح لهذا اللفظ] فإن جماعات الجهادية السلفية، وهي التي ستكون موضوع الجزء الثالث من هذا الكتاب الحالي ولكنها لا تملك وجوداً علنياً في السودان، لها علاقة مختلفة مع الدولة، وهو دليل على تنوع النظريات السياسية الموجودة تحت عنوان السلفية).

عن السودان المعاصر[4]. وهنا، كان السودان قد خدم بوصفه حالة دراسية لاختبار القابلية النسبية لتطبيق نظريات الجماعات الإسلامية، التي ابتكروها في مراحل المعارضة، لتعمل حين تستولى مثل هذه الجماعات فعلياً على السلطة ـ وخصوصاً في سياق أمة متنوعة دينياً مثل السودان، ولكن، في الوقت الذي كان فيه الإخوان المسلمون وفروعهم الإسلامية مثل الجبهة الإسلامية القومية قد سيطروا على الأدبيات التي تدور عن تقاطع الإسلام والسياسة في السودان، كان العديد من المنظمات الإسلامية الأخرى هي أيضاً تتحاور عن الدور الذي يجب أن يلعبه العمل السياسي في برامجها الكلية وهي في حاجة إلى انتباه علمائي.

في السنوات التي أجريت فيها العمل الميداني في السودان في المدة بين عامي (٢٠٠٥ ـ ٢٠٠٧)، جاء إخفاق الطليعة الإسلامية في أن تحافظ على السيطرة على برنامج الإصلاح الاجتماعي والديني الذي أطلقته، مقروناً بالدرجة النسبية من الحربة السياسية التي قدمها توقيع اتفاقية السلام الشاملة في كانون الثاني/ يناير ٢٠٠٥[5]. جاء هذا الإخفاق بالنقد السياسي للعديد من العاملين إلى المقدمة.

---

(٤) وبالإضافة إلى العناوين التي ذكرت أعلاه، انظر: عبد الوهاب الأفندي، ثورة الترابي: الإسلام والسلطة في السودان، لندن: عزاي سيل، ١٩٩١، وأهارون لايش وغابرييل ووربيرغ، إعادة الشريعة الإسلامية في السودان تحت حكم النميري: تقويم لتجربة قانونيه في ضوء السياق التاريخي، المنهجية، وانعكاساتها، ليدن: بريل، ٢٠٠٢، وعبد السلام سيد أحمد، السياسة والإسلام في السودان المعاصر، نيويورك: مطبعة سينت مارتن، ١٩٩٦، تي. ماليقاليم سيمون، على صورة من؟: الإسلام السياسي والممارسات الحضرية في السودان، شيكاغو: مطبعة جامعة شيكاغو، ١٩٩٤، إيناس أحمد، «الإسلام السياسي في السودان: والإسلاميون وتحدي سلطة الدولة (١٩٨٩ ـ ٢٠٠٤)»، في الإسلام وسياسة المسلمين في إفريقية، بينجامين سوريس ورينيه أوتايك (محررون)، نيويورك: بلغريف ماكميلان، ٢٠٠٧، ص ١٨٩ ـ ٢١٠.

(٥) اتفاقية السلام الشاملة التي كانت قد وقعت بين الحكومة في الشمال والحركة الشعبية لتحرير السودان التي كانت تقيم في جنوب السودان جاءت بنهاية لأكثر من عشرين سنة من الحرب الأهلية بين هذين الطرفين. وزيادة على ما تقدم، رفعت اتفاقية السلام الشاملة حالة الطوارئ التي فرضت بالقوة المسلحة عبر كل البلاد، وسنت دستوراً جديداً (على الورق على الأقل) وقدمت سلسلة واسعة من الحقوق للأفراد المهمشين وللجماعات المهمشة. وعلى الرغم من أنه كان هناك تراجع عن المواقف منذ العام ٢٠٠٥، وخصوصاً في مجالات حرية الصحف والتعبير السياسي، ساد في الشهور التي تلت توقيع اتفاقية السلام الشاملة السودانَ مزاجٌ جديد من الحرية السياسية وبدأ الناس علانية يعبرون عن آرائهم السياسية التي كانت قبل مدة قليلة فقط تجرم تجريماً قاسياً.

في حين كان يجب أن يكون النقد الذي يشنه الليبراليون الإسلاميون والعلمانيون على المشروع الإسلامي نقداً متوقعاً، فقد كان واحد من أكثر الأصوات دقة، المثيرة للاهتمام من المعارضة، هو صوت المنظمات السلفية. فمع أنهم دعموا في المبدأ تنفيذ الشريعة والتجهيزات الأخرى للدولة الإسلامية التي كانت صيحة التعبئة للإسلاميين (إلى حد أن فئات معينة التحقت بالحكومة الإسلامية)، بقي السلفيون ينزعون إلى النقد للطريقة ولمحتوى الفاعلية السياسية الإسلامية معاً إلى حد كبير. حتى أولئك الذين التحقوا بالحكومة، مثل جناح الشيخ الهدية[٦] من جماعة أنصار السنة المحمدية الذين عملت معهم[٧]، رأوا أنفسهم (يستخدمون التعبير التقليدي وهو النصيحة) في دور من إصلاح نظام حكم ليس متمشياً حتى الآن مع المبادئ التي فهم السلفيون أنها تكون العقيدة الصحيحة).

وبسبب الاهتمامات الجغرافية السياسية الحالية، تركزت مسألة علاقة السلفية مع السياسة بالدرجة الرئيسة في الفئات الراديكالية، والرجعية، والعنيفة داخل الحركة. ففي حين توجد فعلاً الحركات العنيفة والراديكالية

---

(٦) الشيخ محمد هاشم الهدية كان رئيس أنصار السنة من العام ١٩٥٢ حتى وفاته في ١٩أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٧. وقد ترجمت له في قسم الترجمات من هذا الكتاب. في أواخر التسعينيات، انقسم أنصار السنة إلى جناحين كبيرين (جناح الشيخ الهدية وجناح أبي زيد محمد حمزة)، وكان الانقسام حول العديد من القضايا الإدارية والداخلية، وكان جناح الشيخ الهدية مستمراً في السيطرة على الأغلبية الساحقة من المساجد، ومعاهد الدراسة والمراكز الإدارية. وبحثي يركز فقط في جناح الشيخ الهدية من الحركة.

(٧) أنصار السنة المحمدية منظمة سودانية تأسست في العام ١٩٣٩ في أم درمان، من قبل العامل في البريد أحمد حسون والمربي الفاضل التقلاوي، من بين آخرين معهما. وتعود المنظمة في جذورها إلى الوراء إلى حلقة درس دوري عقدت في حوالى العام ١٩١٧، في المدينة الغربية الناهود وكان يقود حلقة الدرس الدورية العالم الجزائري عبد الرحمن أبو هاجر وحضرها أحمد حسون، والصوفي التيجاني الشيخ يوسف آبو، والقاضي عبد الرحمن أبو دقن، الذين يعتبرهم بعض الناس الآباء للسلفية الحديثة في السودان. (لاحظ أن الشيخ عبد الرحمن أبو هاجر، بعد أن تم طرده من السودان بأمر البريطانيين من أجل نشاطه المناهض للاستعمار، شق الشيخ عبد الرحمن طريقه إلى الحجاز وهناك عينه الملك السعودي عبد العزيز رئيساً لهيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في جدة). ومع أن جماعة أنصار السنة في السودان كانت متأثرة تأثراً شديداً وملهمة إلهاماً قوياً بأنصار السنة المصرية (التي أسسها العالم الأزهري محمد حامد الفقي في العام ١٩٢٦)، فقد بقيت دائماً مستقلة عن المنظمة المصرية. وللمزيد من التفاصيل عن تأسيس أنصار السنة في السودان، انظر: أحمد محمد الطاهر، جماعة أنصار السنة المحمدية: نشأتها، منهجها، أهدافها، الرياض، دار الفضيلة للنشر والتوزيع، ٢٠٠٤، ص ١٠٧ ـ ١٠٩.

(السلفية الجهادية) داخل عنوان السلفية الحديثة، كانت أكثر ظاهرة انتشاراً في العالم الإسلامي هي الجماعات السلفية المعروفة بالسلفية الدعوية[8]، والتي تعتبر هدفها الرئيس هو دعوة المسلمين إلى المعروف والابتعاد بهم عن كل خطأ، أي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[9]. وبالنسبة إلى أنصار السنة، لا تتطلب مثل هذه السلفية الدعوية الانسحاب (اعتزال) من الشؤون الجارية، ولا يجوز أن تفهم بوصفها استكانية أو لا سياسية. وفي الحقيقة، العكس هو الصحيح: وقد ناقش شيوخهم أن على المرء أن يستخدم كل الوسائل التي توجد تحت تصرفه (سواء أكانت أحزاباً سياسية، أو اتحادات طلابية، أو اتحادات تجارية) لتعزيز هدف الدعوة (دعوة الأفراد إلى الإسلام «الحقيقي»)[10]. ومع أن الأعمال المستندة إلى الأحزاب

(٨) يجب ملاحظة أن هذه الجماعات مالت إلى تجنب العنف وسيلة لغايات سياسية وتتحدث علانية ضد نشاطات جماعات مثل القاعدة لأن القاعدة تقوم بالإساءة إلى سمعة المسلمين في كل أنحاء العالم (وبذلك فهي تصبح عائقاً لعملهم في هداية الناس)، وذلك بقتل الأبرياء وهو أمر ممنوع في الإسلام، وبالقيام بالجهاد العنيف من دون إذن قائد إسلامي معترف به منّا مجتمعين وبشكل معلن، أي، الأمير المعلن.

(٩) أشكر الصحافي السوداني والمعلق على الشؤون الإسلامية مكي المغربي، على نموذجه المساعد (مقابلة شخصية، في آب/ أغسطس ٢٠٠٧) الذي رسم مخططاً للجماعات السلفية وقسمها إلى هذه الأنواع. وإضافة إلى ما تقدم، أضاف الأنواع: «السلفية العلمية»، وهي المتصفة بوجود علماء من أمثال ناصر الدين الألباني (انظر: المقالة الممتازة لجوناثان سي. براون عنه في صحيحي البخاري ومسلم: تأسيس علم الحديث السني ووظيفته، ليدن: بريل، ٢٠٠٧، ص ٣٢١ ـ ٣٢٤ وفصل ستيفان لاكروا في هذا الكتاب) وهي مكرسة لإعادة فحص النصوص التأسيسية للإسلام وعلى وجه الخصوص علم الحديث، «السلفية الصوفية» (وتدعى أيضاً السلفية الإصلاحية)، وتشير إلى حركة صغيرة جداً في السودان كانت رأس الحربة على أيدي أبناء بعض العائلات الصوفية المهمة لاستباق الانتماءات السلفية في الوقت نفسه الذي تؤدي فيه واجب التأصيل (وضع سلفيتهم على توافق مع التفسير السلفي لمصادر الإسلام)، السلفية الحركية، وهي حركات تفهم نفسها بوصفها هجينة من السلفية والإسلامية (مثل تلك الحركة التي يقودها الأستاذ في جامعة الخرطوم الشيخ عبد الحي يوسف)، ويشار إليها في الغالب باسم السروريون بالنظر إلى أنها تأثرت بفكر النشيط الفاعل السوري محمد سرور زين العابدين (انظر: وانظر: سيرة مختصرة لمحمد سرور في نهاية هذا الكتاب)، والسلفية التكفيرية، وهي جماعات تدعو إلى الانسحاب (أو الهجرة) من المجتمع المعاصر، وهم يجادلون في أن أعضاء المجتمع، ومع أنهم مسلمون كما يزعمون، هم في الحقيقة، بسبب ابتعادهم عن العقيدة الصحيحة، كفار غير مؤمنين، ولذلك فأي اختلاط معهم (ومن جملة ذلك الصلاة خلفهم في المسجد) هو اختلاط ممنوع (والاتهام بعدم الإيمان للمسلمين الآخرين هو ما يعرف بالتكفير، ومن هنا جاء اسم التكفيريون).

(١٠) من أجل دفاع تفصيلي عن مثل هذا الموقف في الدعوة انظر: عبد الرحمن عبد الخالق، =

وسياسات الدولة وتطبيق الشريعة هي أمور مهمة لجماعات مثل أنصار السنة، فيجب، مع ذلك، أن يكن مفهوماً أنها أعمال ينظر إليها بوصفها ثانوية بالكلية بالنسبة إلى عمل الدعوة، وحتى حين تُؤدَّى ينظر إليها فقط بصفتها وسيلة إلى الغاية منها. ومع ذلك، يبقى مثل هذا الفهم في توتر مع الفكرة التي كثيراً ما يعبر عنها في كتاباتهم بأن الحكم، السلطة السياسية، هدف ضروري للمسلمين، الذين يجب عليهم، في رأيهم، أن يقيموا حكم الله على الأرض مثلما هو في السماء. وفي الحقيقة، أي دعم يقدم لقائد لا ينفذ برنامجاً إسلامياً يشيرون إليه بوصفه نوعاً من الشرك (إعطاء الآخرين سلطات لا تنبغي إلا لله)، وهو لفظ كثيراً ما يرتبط مع حالات من الوثنية المزعومة (مثل التوقير المبالغ فيه للقادة الدينيين مثل شيوخ الصوفية)، ولكن اللفظ يحشد أيضاً من السلفيين للتحدث عن الشِّرْكِية السياسية. بعد أن قيل ذلك، كما ستبين المقالة التالية، فالسلفيون مثل أنصار السنة شكاكون للغاية في السياسة حين ينظر إليها بوصفها ترياقاً لكل العلل، ووسيلة نحو إنشاء مجتمع إسلامي. ونستطيع أن نضع جنباً إلى جنب هذا المدخل السلفي في السودان مع المدخل الخاص بالجبهة الإسلامية المعروفة باسم الجبهة القومية الإسلامية، التي حين استولت على السلطة أسست ما يدعى باسم «المشروع التحضيري»[11] وسعى المشرع التحضيري إلى توفيق الأخلاق العامة مع الأعراف الإسلامية بالإكراه الحكومي، من مثل إدخال التشريع الإسلامي، وفرض منهج إسلامي في المدارس والجامعات وأسلمة الإعلام الذي تديره الدولة. وفي حين أن أنصار السنة

= المسلمون والعمل السياسي، من دون ناشر، ومن دون تاريخ (وسوف أشير إلى هذا الكتاب لاحقاً باسم العمل السياسي) وهو ما أناقشه أدناه. فهذا الكتاب مع العديد من الأعمال الأخرى للشيخ عبد الرحمن عبد الخالق، الموزعة في نسخ إلكترونية بين أفراد قطاع هو من أكثر قطاعات الحاسوب معرفة من أنصار السنة في الخرطوم. ويمكن العثور على العديد من كتب عبد الرحمن عبد الخالق في موقعه في الشبكة العنكبوتية. وسوف أنافش عبد الرحمن عبد الخالق بتفصيل أكبر فيما يلي أدناه.

(١١) عنوان المسعى هذا في اللغة العربية هو المشروع الحضاري ويمكن أن يترجم حرفياً باسم «المشروع الحضاري». ومع ذلك، فنظراً إلى أن قصد المشروع كان إصلاح الدولة والمجتمع ليكونا في انسجام مع الأعراف الإسلامية، فأنا أعتقد أن معنى هذا التعبير أقرب إلى معنى «مشروع تحضيري» ولذلك فأنا أترجم هذا التعبير على هذا الشكل في النص التالي. ومن أجل مناقشة لهذا المشروع، انظر: غلاب ٢٠٠٨ (ص ١١ وفي أماكن أخرى) وحيد إبراهيم علي، سقوط المشروع الحضاري، الجزء الأول: السياسة والاقتصاد، الخرطوم: مركز الدراسات السودانية، ٢٠٠٤.

يدعمون فكرة دولة إسلامية، فهم متشائمون حيال أن حكومة إسلامية تستطيع أن تنشئ مجتمعاً إسلامياً. بل إن قادتها يجادلون في أنه من خلال عمل الأساس الضروري الأولي للمجتمع الإسلامي فقط تستطيع للدولة الإسلامية أن تبرز.

ومنذ النصف الثاني من التسعينيات كان جناح الهدية من أنصار السنة، وهو الجناح الذي قمت ببحثي معه، كان متوافقاً للغاية مع الجبهة القومية الإسلامية، ومع حزب المؤتمر الوطني الحاكم الحالي الذي تطورت إليه الجبهة الإسلامية القومية(١٢). ومثل هذا التوافق هو في جزء كبير منه عائد إلى المنافع التي قدمت للمهمة التبشيرية الدعوية، وهي المنافع التي جناها أهل السنة من طريق مواقع حكومية وسهولة السماح ببناء المساجد وما أشبه ذلك(١٣). ومع ذلك، وبرغم هذا التعاون يتحدى أنصار السنة الفاعلون النشيطون بشكل ثابت الأفكار التي تدعم البرنامج الإسلامي(١٤).

---

(١٢) حزب المؤتمر الوطني كان قد تأسس في عام ١٩٩٨ نتيجة للانشقاق في صفوف الجبهة الإسلامية القومية، وهو مليء بالعديد من المسؤولين الكبار السابقين في الجبهة الإسلامية القومية الذين يحملون أيديولوجية إسلامية. والاسم ذو المعنى العام في رنينه قد ابتدع على الأرجح إلى أكبر حد لاسترضاء وطمأنة القلق الدولي والمحلي حول الحكومة الإسلامية.

(١٣) الشيخ محمد هاشم هدية، مقابلة شخصية، كانون الثاني/ يناير ٢٠٠٧. ويجادل الشيخ هدية في أن هذا التوافق مع الجبهة الإسلامية القومية/ حزب المؤتمر الوطني كان قد تسهل بفضل نائب الرئيس السابق والوزير السابق للتخطيط الاجتماعي (والرجل المحسوب على مؤسس الجبهة الإسلامية القومية حسن الترابي) علي عثمان محمد طه. كان علي عثمان ناجحاً في دمج قطاعات مختلفة من جماعات دينية في جماعته ومن جملتهم جناح الهدية والعديد من المنظمات الصوفية (وهؤلاء الصوفية من طريق تأسيس [المجلس القومي للذكر والذاكرين]. انظر: روديغر سيسزمان، «بين الصوفية والإسلامية»، في بول إل. هيك (محرر)، الصوفية والسياسة، نيويورك: مطبعة ماركوس وينر، ٢٠٠٧، ص ٢٣٠ ـ ٢٥٧ من أجل دراسة للتوافق الصوفي ـ الإسلامي)، وإلى هذا اليوم يرى قطاع متنوع من الحركات الإسلامية فيه صديقاً.

(١٤) في تصويرها المحنك الرفيع وبفروقه الدقيقة للتحديات التي كانت سلطة الدولة قد فرضتها على الإسلاميين السودانيين منذ صعودهم إلى السلطة في العام ١٩٨٩. وحتى توقيع اتفاقية السلام الشامل، تحلل إيناس أحمد (٢٠٠٧) التوافق الوطني بوصفه دليلاً على أن «الحدود بين الأصوليين، والسلفيين، والإسلاميين قد خفضت (ص ٢٠٠)». ففي الوقت الذي يعتبر الانفراج والوفاق بين الحكومة وأنصار السنة مهماً ـ ليس أقله من أجل التضارب الذي يفرضه على جماعات السلفية الدعوية في الكثير من البلاد الإسلامية الأخرى التي ترفض الانغماس في الدولة ـ فأنا أختلف مع إيناس أحمد في أن هذا يمثل أي نوع من التلطيف الأيديولوجي في جانب أنصار السنة من حيث هي منظمة. وحتى انغماسها في سياسة الدولة ليس شيئاً جديداً، لأن أنصار السنة كانوا، =

وفي حين أن هذا النقد للإسلامية مدفون تحت السطح تماماً في المصادر التي يقرؤها أعضاء أنصار السنة، من مثل كتب المفكر السلفي الكويتي المولود مصرياً عبد الرحمن عبد الخالق، فقد صعد النقد إلى السطح في فترة «بعد السلام» في السودان، التي كان قد بدأ فيها بعض مشايخ أنصار السنة بالنقد العلني للفلسفة الإسلامية. وعلى المرء أن يلاحظ أن السلفيين نادراً ما ينتقدون الأفراد الإسلاميين الأحياء بالاسم، والاستثناء الأوحد هو مؤسس الجبهة الإسلامية القومية حسن الترابي الذي لم يبق محمياً، بعد اختلافه مع الحكومة في أواخر التسعينيات، وصار هو كبش الفداء المفضل لكل واحد من الصوفيين إلى السلفيين عن إخفاقات الإسلامية في الماضي والحاضر معاً.

وبتحليل بعض الكتابات، وحلقات دروس ومحاضرات شيوخ أنصار السنة المعاصرين، إضافة إلى إقبال مديد على الاطلاع أطبقت فيه على بعض أدبياتهم التي تكوّن أعمالهم، سوف يستكشف هذا الفصل الكيفية التي يبني بها السلفيون في السودان فلسفة سياسية تعتبر على خلاف كبير مع فلسفة الإسلاميين المستوحاة من الإخوان المسلمين. وسوف أتفحص على وجه الخصوص الاختلاف بين السلفيين وبين الإسلاميين بشأن مسألة الاختلاف الديني داخل الإسلام وكيف ينظر إلى تنميط مسائل العقيدة في أوساط الكوادر السياسية، حسب التسلسل، بوصفها عنصراً ضرورياً أو طارئاً في بناء الدولة الإسلامية. وسوف تكشف مقالتي أنه على الرغم من أن الإسلامية والسلفية تبدوان في الغالب متشابهتين في دعوتيهما لإقامة حكومة إسلامية، فنحن نرى في الواقع فلسفتين سياسيتين تعملان متعارضتين تعارضاً عنيداً. ففكرة الإسلاميين أن إنشاء المجتمع المسلم هو مسؤولية الدولة المهندسة اجتماعياً (وعلى سبيل المثال المساعي المبذولة

= على سبيل المثال، جزءاً من تآلفات مختلفة تساند الدستور الإسلامي بعد الاستقلال. وشيوخ أنصار السنة الذين تحدثت معهم شددوا على النفع الذرائعي في تحالفهم مع الحكومة الحاضرة في أنواع من السلطة المادية (فتح مساجد، والوصول إلى الإعلام) التي اكتسبوها والتي تعزز دعوتهم، في قدرتهم على توجيه النصحية للحكومة وإصلاحها لتكون منسجمة مع العقيدة الإسلامية الصحيحة، وإلى الدرجة التي تتطابق فيها أهداف معينة من أهدافهم. وفي الوقت نفسه بقي مثل هؤلاء الشيوخ يرفعون أصواتهم، أمام الجمهور في الغالب، في نقدهم للأيديولوجية الإسلامية التي تدعم الأجندة السياسية للجبهة الإسلامية القومية/ وحزب المؤتمر الوطني وشددوا مراراً على استقلالهم.

من مثل «المشروع التحضيري») تقف في تناقض صارخ مع الرأي الذي يجادل عنه أنصار السنة وهو أن الدولة الإسلامية الصحيحة تستطيع أن تبرز فقط نتيجة مجتمع مبجل نقي عقائدياً.

تنقية العقيدة: نظرية سلفية للعمل السياسي

تقاطع التقوى الفردية والسياسة كان يدرس في الغالب من أجل معرفة الطرق التي كانت الدولة قد اعتدت بها على قدرة الفرد على أن يمارس (أو أن لا يمارس) دينه أو دينها بحرية. وسوف يتفحص هذا الفصل ما ربما يكون هو الظاهرة العكسية: الجماعة التي تجادل في أن المجتمع غير التقي يعيق تحقيق الدولة الإسلامية. في كل من المعنى الألفي الذي فيه أن الله تعالى هو الذي سوف يقيم قائداً مسلماً في المجتمع حين يكون هذا المجتمع فاضلاً فقط، وبالمعنى الدنيوي الذي فيه أن دولة إسلامية صالحة يجب أن تقوم من المواطنين المسلمين الصالحين، يجادل أنصار السنة في أن الشرط المسبق لإنشاء الدولة الإسلامية هو تنقية الالتزامات العقدية وممارسات الأفراد[١٥]. ويجب أن يكون مفهوماً أن واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، بالنسبة إلى السلفيين[١٦] لا يتكون فقط من دعوة

---

(١٥) في الواقع مال السلفيون الذين عملت معهم بسبب هذا الموقف إلى أن يكونوا شكاكين للغاية في الدعوات إلى ثورة إسلامية (مثل تلك التي وقعت في السودان في العام ١٩٨٩)، أو الدعوات إلى الجهاد العنيف بصفتها وسيلة لتأمين قيام دولة إسلامية. فهم يجادلون في أن الأسلمة لا يمكن أن تحدث بين عشية وضحاها ولا يمكن ببساطة أن تفرض من الأعلى، ولكن يمكن فقط أن تأتي، بالأحرى، نتيجة هداية ناجحة للمجتمع. وهكذا، هناك القليل من الصبر للقادة الذين جاؤوا إلى السلطة مبشرين بثورة إسلامية ولكنهم هم أنفسهم لا يمارسون الإسلام بالطريقة الصحيحة على فهم السلف الصالح. ويجادل عبد الرحمن عبد الخالق، وهو مؤثر كبير على أنصار السنة الذين سنناقشهم بمزيد من التفصل أدناه، يجادل في أن «قادة برامج الإصلاح والمهام الإسلامية لا يقدرون ضخامة العبء الحقيقي في الطريق على تأسيس مجتمع إسلامي، فهم يتخيلون أن تأسيس هذا المجتمع يمكن أن يحدث بين عشية وضحاها ومن خلال جهود ١٠٠ أو ٢٠٠ أو ١٠٠٠ أو ٢٠٠٠ من الناس. وهم لا يحملون في ذهنهم أن المسألة قد صارت أكبر من هذا وتحتاج إلى صراع طويل وإلى الكثير من الصبر والسنوات الطويلة من التربية الأخلاقية والتعليم». عبد الرحمن عبد الخالق، الأصول العلمية للدعوة السلفية: توحيد، اتباع، تزكية، الإسكندرية: دار الإيمان، من دون تاريخ، ص ٤٢ ـ ٤٣، (ملاحظة هامة: سوف أشير فيما يلي إلى هذا الكتاب باسم الأصول).

(١٦) من أجل شرح لهذا المبدأ انظر: مايكل كوك، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الفكر الإسلامي، كيمبردج: مطبعة جامعة كيمبردج، ٢٠٠٠.

المسلمين إلى العبادة على النحو الصحيح وعيش حياتهم بموجب شريعة أخلاقية، ولكن (وربما يكون هذا مميزاً للسلفيين) يتم القيام بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أيضاً من أجل تقويم وتصحيح العقيدة. مفهوم التوحيد (وهو ما قد أعبر عنه، بالنسبة إلى الطريقة التي يستخدمه بها السلفيون بصفة أداة في جدالهم، بكلمة «وحدنة» العقيدة والممارسة)، هو الذي تفهم به كل جماعات السلفيين نفسها بأنها تروّج له، وهو مرتبط ارتباطاً حميماً بفكرة أن عمل المسلم يجب أن يكون أولاً وقبل كل شيء نوعاً من تحطيم الأيقونات العقدية، وتحطيم كل المعتقدات المتخلفة داخل الإسلام والتي تنكر الهيمنة الكاملة لله تعالى، وأن الله تعالى وحده، فوق كل نواحي عالم الدنيا والآخرة (مثل هذه المعتقدات «البدعية» تعرف باسم «الشركيات» بسبب الطريقة التي يشركون فيها قدرات الله بقدرات آخرين).

هذه التنقية للعقيدة (تزكية العقيدة) تفهم من السلفيين الذين عملت معهم بأنها عمل سياسي في الأساس. وهكذا فأي دراسة للنظرية السياسية السلفية تجبرنا على أن نوسع نوع «السياسة الإسلامية» إلى ما وراء مجال الحوارات التي تدور حول السيادة وتنفيذ الشريعة الإسلامية (التي ركزت فيها معظم الدراسات لهذا النوع) لتشمل نوع العمل السياسي المضطلع به في تحويل جسم اجتماعي ليرضى ويؤيد قضايا اعتقادية معينة مفتاحية. إن تعزيز الإصلاح العقدي في ميدان علم الإلهيات الإسلامي هو مفتاح لجدول الأعمال السلفي، وهو بهذا شكل مختلف عن العمل الدعوي من الجماعات الدعوية الأخرى التي تشغل نفسها وتهتم بالدرجة الرئيسة بتعزيز الممارسة الورعة، والاستقامة الأخلاقية وما يشبه ذلك. ومن المهم أن نلاحظ أن الغرض الرئيس من النقد والتقويم عند السلفيين الذين عملت معهم ليس هو تساهل المجتمع المُعَلْمِن المعاصر[١٧] ولكنه بالأحرى عقائد المسلمين الورعين المتهاودة والخاطئة (سواء أكانوا صوفية أم إسلاميين أم غير منتمين لفئة)، و«البدعة» التي أدخلوها إلى الإيمان النقي لمجتمع المسلمين التأسيسي، (السلف)، وافتقارهم إلى التطبيق المنسجم للتعاليم الدينية

---

(١٧) انظر: إبراهيم أبو ربيعة، الأصول الفكرية للنهضة الإسلامية في العالم العربي الحديث، ألبني: مطبعة جامعة ولاية نيويورك، ١٩٩٦، ص ٦٢ ـ ١٦٥.

الموجودة في القرآن الكريم والسنة المطهرة[١٨]. وبالتالي يجب على أي دراسة للفاعلية السياسية السلفية أن تبذل انتباهاً حريصاً إلى محاولات السلفية أن توحد العقيدة في أوساط المسلمين. وزيادة على ما تقدم، يجب أن يشار إلى أنه برفع تزكية العقيدة بصفتها الهدف الرئيس للدعوة يشن السلفيون واقعياً حرباً على المبدأ الإسلامي التقليدي في الاختلاف، الرأي الديني المختلف الذي قد يكون فيه عدة حلول صحيحة[١٩].

والنقد السلفي للإسلامية معقد ومتعدد الوجود وليس هناك الحيز الكافي في الفصل الحالي لمناقشة هذا النقد في كل تفاصيله. وبدلاً من ذلك، فسوف أركز هنا في مسألة واحدة مفتاحية وهي المسألة التي أعتقد

---

(١٨) ومن المثير للاهتمام أيضاً أن نلاحظ بالنسبة إلى أنصار السنة أن الخصم الديني الرئيس الذي يشعرون أنهم ضده هو المسلمون المنحرفون، وليس غير المسلمين (مع أنهم يفهمون بالتأكيد غير المسلمين بوصفهم كائنين على خطأ عميق وهم في حاجة إلى تحويلهم عن دينهم). الشيخ هدية وصف لي اجتماعه مع القائد الاشتراكي الراحل (المسيحي) قائد حركة تحرير شعب السودان، جون غارانغ، من أجل أن يوضح هذه النقطة (مقابلة في كانون الثاني/ يناير ٢٠٠٧). وكان الشيخ هداية قد دعي إلى نيفاشا، كينيا، في أثناء محادثات السلام بين حركة تحرير شعب السودان (التي تمثل دائرة انتخابية كبيرة غير مسلمة أصولها في الجزء الجنوبي من البلاد) وحكومة السودان التي يهيمن عليها الشماليون وهم جزء من مجلس علماء المسلمين المشكل لهذا الغرض، وكان يقصد منهم إعطاء رأيهم (أو ربما مباركتهم فقط) لاتفاقية السلام الناشئة. وروى الشيخ الهدية: «قلت له: «يا جون غارنغ ليس هناك عداوة دينية بينك وبيني، بشكل كامل. ولا في يوم واحد أنت ثرت ضد الإسلام. إنهم المسلمون هم الذين هاجموا الإسلام، أولئك الذين هم معي الآن هنا [في مجلس العلماء هذا أو ربما يعني ممثلي الحكومة]. وديننا متسامح جداً، متساهل بشأن هذه المسألة. وأنا سوف أقدم لك آية من القرآن الكريم:

[قال الله تعالى] ﴿... وَقُلْ لِلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالأُمِّيِّينَ أَأَسْلَمْتُمْ فَإِنْ أَسْلَمُوا فَقَدْ اهْتَدَوا وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلاغُ...﴾ (آل عمران، ٢٠).

فالآية لا تقول في أي مكان تسببوا في صراع [غير المسلمين]، أو هاجموهم، أو اخلقوا معهم مشكلات». بالنسبة إلى الشيخ هداية، فالمسلمون الضالون بالدرجة الأولى هم الذين يشكلون أكبر خطر للرؤية السلفية للإسلام. والتحالف مع مثل هؤلاء المسلمين «المنحرفين» يمكن أن يفسد العقيدة الصحيحة، في حين أن غير المسلمين، الذين لا يقدمون أي ادعاءات في تفسيرات صحيحة للعقيدة الإسلامية، لا يشكلون إلا خطراً ضئيلاً في هذا الخصوص.

(١٩) لاحظ أنه في الوقت الذي تهتم فيه المناقشات التقليدية عن الاختلاف عموماً بمسائل الاختلاف بين المذاهب الأربعة، مدارس الفكر الإسلامي الفقهي الأربع الكبيرة، وهي تناقش ضمن مجال الفقه، يستخدم السلفيون اللفظة كذلك للإشارة إلى الاختلاف في مسائل مركزية لعلم الإلهيات أو العقيدة أيضاً. وأنا أستخدم اللفظة في كل هذه المقالة تحت هذا الفهم الأخير من مرجعيتها.

أنها تدعم الجدل، أي، كيف يرى السلفيون أنفسهم بصفتهم مختلفين عن الإسلاميين في مسائل الاختلاف الديني داخل الإسلام[٢٠]. والمبدأ الهادي للمنظمة السياسية الإسلامية في السودان كان هو فكرة «الجبهة»، وهي تجمّع من أحزاب مختلفة ذات توجه إسلامي سياسية أو دينية، بصرف النظر عن الالتزامات الأيديولوجية أو العقدية، من أجل هدف مشترك (وهو هنا تطبيق الشريعة والدولة الإسلامية). ونظراً إلى أن السلفيين يركزون في تزكية العقيدة بوصفها دعوات سابقة من أجل السيادة السياسية الإسلامية، تُرى فكرة الجبهة من طرفهم لعنة، وذلك لأنها تُفهم بوصفها تعليقاً للأمر بالمعروف من أجل حظر الحقيقة الدينية لتحقيق مكسب سياسي مؤقت.

وكما سوف نرى أدناه، حشد السلفيون الذين عملت معهم في الغالب الآية القرآنية والحديث الشريف اللذين استخدمتهما في الاقتباس في أول هذا الفصل ليكونا دليلين ليدعما مقولتهم عن الاختلاف الديني داخل المجتمع المسلم. طبعاً يستطيع المرء أن يقرأ النصين الكريمين بوصفهما متضاربين: الآية الكريمة تقول («ولا تفرقوا...») وهي تدعو إلى وحدة المسلمين، في حين يجادل الحديث الشريف في أن فرقة واحدة فقط من المجتمع المسلم هي على حق وسوف تنجو. ومع ذلك فأنصار السنة لا يطرحون مثل هذا التناقض. وهم بالأحرى، يرون الحديث الشريف يلطف أو يشرح الآية: وحدة المسلمين مهمة، ولكن الوحدة حول حقيقة واحدة فقط، لأن كل الفرق في النار إلا واحدة.

---

(٢٠) لاحظ أنني سوف أحدد لنفسي أن أقتصر في هذا الفصل على مناقشة الفلسفة السياسية للإسلاميين كما هي مدركة مرئية من أنصار السنة. وفي الواقع، أن هذا الرسم يكون غالباً تصويراً كاريكاتورياً للمواقف الفعلية للإخوان المسلمين وفروع هذه الحركة في السودان. ومع ذلك، فاهتمامي في هذه الورقة يتجه بشكله الأقل إلى الدراسة المقارنة للجماعتين وبشكله الأكثر في نوع الموقعية السياسية التي يعرض فيها السلفيون استخدام الإخوان المسلمين ضداً يتمايزون عنه. والذين يهتمون بالفلسفة السياسية للإخوان المسلمين ينبغي لهم النظر في عمل ريتشارد بهي. ميتشل المهم، مجتمع الإخوان المسلمين، لندن: مطبعة جامعة أوكسفورد، ١٩٩٦، وكتاب روكسان أوبون. عدو في المرآة: الأصولية الإسلامية وحدود العقلانية الحديثة، برينستون: مطبعة جامعة برينستون، ١٩٩٩، وإلى واحد من المجلدات العديدة المحررة من كتب سيد قطب، مثل سيد قطب والفاعلية الإسلامية: ترجمة وتحليل نقدي للعدالة الاجتماعية في الإسلام، وليام ثي. سيبارد، ليدن: بريل، ١٩٩٦.

الخرطوم، السودان، صيف ٢٠٠٧: نقد سلفي للإسلامية

حين غطست آخر أشعة من الشمس خلف الأفق، وتعالى مدوياً صوت الأذان لصلاة المغرب من مكبرات الصوت من مسجد أنصار السنة الصغير في الشوارع المكتظة الموحلة من دايم الجزولي[٢١]، وهو حي ناءٍ في العاصمة السودانية الخرطوم المتمددة باستمرار، دلفنا، صديقي وأنا إلى المسجد. وقبل بضعة شهور كنت قد بدأت أحضر في محاضرات أهل السنة وحلقات الدرس بشكل منتظم تماماً. وكان أنصار السنة يعقدون هذه المحاضرات في أركان الخرطوم البعيدة وفي ضواحيها، ليقدموا رسالة السلفيين إلى الجماهير من طريق التفاعل المباشر، وعلى النقيض من الجماعات التي تستلهم عمل حركة الإخوان المسلمين التي اعتمدت على طليعة مكونة من النخبة المتعلمة تعليماً جامعياً[٢٢]. ولم تتطلب القيادة في أنصار السنة مثل هذا الأصل، وكثيراً ما حاول شيوخ أنصار السنة في فاعليتهم بشكل صريح أن يتجاوزوا التقسيمات الطبقية والعرقية التي تجتاح السودان، وذلك بضم مسلمين من خلفيات متنوعة[٢٣]. وكان الذي يتحدث في تلك الليلة واعظاً سلفياً معروفاً جيداً هو أحمد عبد الرازق[٢٤]. وأحمد عبد الرازق[٢٥] هذا شيخ من أنصار السنة ارتبط اسمه في الغالب إلى درجة

(٢١) وضعت اسم الحي باسم مستعار بسبب الحساسية السياسية لموضوع المناقشة.

(٢٢) انظر: غلاب ٢٠٠٨، وعلى وجه الخصوص، ٥١ ـ ٥٣. ومع أن أعضاء الجماعات التي تستلهم عمل حركة الإخوان المسلمين في السودان تملك بشكل يميزها مكانة نخبوية (متعلمة تعليماً جامعياً عادة، وهو في الغالب تعليم في الغرب أو في مصر)، فقد كانت إقامة التوازن بين النخبة وبين الجماهير، مع ذلك، موضوعاً ثابتاً في الحوار داخل هذه الحركات وهو موضوع أكثر تعقيداً مما أمتلك من الحيز لأسهب في شرحه هنا. انظر: الأفندي ١٩٩١، مثال ذلك: ص ٨٦ ـ ٨٧، ١٥٨ ـ ١٥٩ للحصول على المزيد من التفاصيل.

(٢٣) على سبيل المثال، في دورة مدتها أسبوع من أجل الدعاة السلفيين، وهي الدورة التي حضرتها في ضواحي الخرطوم في صيف العام ٢٠٠٧، جاءت الأكثرية الساحقة من المشاركين من المناطق المهمشة تقليدياً من غرب السودان ومن جبال النوبة.

(٢٤) أنا استخدم اسماً مستعاراً للشيخ بسبب الحساسية السياسية للموضوع المطروح للنقاش.

(٢٥) نظراً إلى أن الأسماء العربية هي أسماء للأب، ولذلك ليس هناك مكافئاً لاسم العائلة كما هو في اللغة الإنكليزية، لاحظ أنني سأشير إلى الشخصيات الإسلامية بأشيع ألقابهم. وفي حالة بعضهم، فهذا يعني الإشارة إلى أسماء نسبتهم (مثل الشيخ يوسف القرضاوي، سأشير إليه باسم «القرضاوي»)، في حين يعني هذا بالنسبة إلى آخرين استخدام اسمهم الأول مسبوقاً بلقبهم «شيخ» مثل الشيخ عبد الرحمن عبد الخالق، «الشيخ عبد الرحمن»). والشيوخ الآخرون يشار إليهم بلقب التحبب =

كبيرة مع الجدل السلفي ضد الصوفية، وكنت أجمع كتاباته وأحضر حلقات دروسه من أجل العمل الذي كنت أقوم به من أجل أطروحتي عن الحوارات بين الصوفية والسلفيين[٢٦]. ولذلك، ولدهشتي إلى حد ما، فقد بدأ محاضرته بموضوع مختلف جداً عن الموضوع الذي كان يشغل كتاباته المنشورة من قبل. وبعد بعض التعقيب العادي نوعاً ما عن الامتلاك الحصري للحقيقة التي يتمسك بها الفهم السلفي للإسلام، قال الشيخ مايلي: «أخطر فرقة مخطئة في العالم الإسلامي هي الإخوان المسلمون! افهموا جيداً ما أقوله [وفسروه] كما تحبون. أخطر فرقة وأفسد فرقة وأكثر مناهج الفكر انحرافاً هو منهج حسن البنا المصري، ففكر الإخوان المسلمين الذي يدعو إلى قبول الحقيقة والخطأ معاً (الجمع بين الحق والباطل)». وفي الوقت الذي سبق لي أن سمعته يتحدث حديثاً نقدياً للإخوان المسلمين في الشهر السابق في محاضرة ألقاها الشيخ بوصفها جزءاً من دورة تدريبية مدتها أسبوع للدعاة السلفيين وحضرت الدورة، فقد كانت هذه هي المرة الأولى، مع ذلك، التي سمعته فيها يتحدث بمثل هذه الألفاظ غير المتهاودة. وهذا الشيخ الذي قضى كل مساره العملي في أنصار السنة وهو يهاجم الصوفيين بدا الآن، في هذا الظرف التاريخي في السودان الذي كان فيه نقد الإسلاميين أكثر احتمالاً بكثير، بدا أنه يملك هدفاً جديداً للهجوم. وتعبيره المشؤوم «افهموا جيداً ما أقوله [وفسروه] كما تحبون» لم يترك أي شك لمستمعيه في من كان يشير إليهم: الحركة الإسلامية التي تدعم الهيئة الحاكمة من القادة في السودان.

وبالإضافة إلى حقيقة أن الهدف من الهجوم فاجأني، كان موضوع المحاضرة نفسه الذي كان الوعد أن يكون قراءة في سورة آل عمران الآية ١٠٣ «واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا. . .» (وهي الآية التي اقتبستها في الشعار أعلاه)، كان موضوعاً فريداً، ففي حين أن هذه الآية كانت قد استحضرت مراراً، لتعزيز وحدة المسلمين (وَحدة أو وِحدة حسب اللفظة

= (مثل البرعي بالنسبة إلى الشيخ الصوفي السوداني المشهور عبد الرحيم محمد واقع الله) أو اسم له وقع صوتي فريد داخل سلسلة أسمائهم (مثل الشيخ محمد هاشم الهدية، «الشيخ الهدية»).

(٢٦) انظر: أطروحتي القادمة المعنونة: الكدح في ظلال الخلاص: الصوفيون والسلفيون في عصر الإسلامية الأخيرة في السودان المعاصر، من المتوقع أن تقدم في العام ٢٠٠٩.

السوداني) والتسامح في الاختلاف العقدي والسياسي في وجه التحديات الخارجية[٢٧]، فقد كان لدى الشيخ أحمد قراءة مضادة فيها. فهم الشيخ أحمد الآية بأنها تجادل من أجل فصل من رآهم هو مسلمين حقيقيين عن أولئك الذين لهم ميول متناقضة. بالعودة إلى الكلمة الأولى من الآية وهي (اعتصموا) وإلى جذرها اعتصم (العصمة)، يجادل الشيخ أحمد أن القصد من كلمة «اعتصموا» كان من شقين: كانت أمراً لا بأن يجتمعوا معاً فقط وأن يتوحدوا، ولكن بأن يتوحدوا حول شيء خالٍ من الضلال (ومعصوم) لا نقاش فيه. وبالنسبة إلى الشيخ أحمد، مصادر المعرفة الوحيدة المعصومة التي لا نقاش فيها وخالية من الضلال هي كلمة الله تعالى (القرآن الكريم) وسنة النبي صلى الله عليه وسلم، وهكذا فقد فهم أنه كانت هناك دعوة مدرجة ضمن الآية للتجمع حول القرآن الكريم والسنة. ولكن هذا التجمع لم يكن تجمعاً حول الروح العامة من الكتاب ومن حياة النبي، ولكنه بالأحرى تجمع حول تفسير واحد من ذلك. ولفهم نظريات السلفيين عن وحدة المسلمين (والتفرق) يجب أن يكون معروفاً بالنسبة إلى السلفيين أن القرآن والسنة ليسا مفتوحين لتفسيرات متعددة ولكنهما بالأحرى يُفهمان بكونهما شفافين إلى درجة كبيرة. والأدبيات السلفية طافحة بالهجمات الموجهة ضد فكرة التأويل[٢٨]. وفي حين يعتبر مدخلهم طبعاً

---

(٢٧) خذ على سبيل المثال، الحركة السياسية الصوفية القصيرة العمر التي صعدت في العام ٢٠٠٥ ودعيت حركة الاعتصام الوطني التي استخدمت هذه الآية شعاراً لها وجادلت بأن المسلمين، في المدة التي تؤدي إلى الانتخابات الوطنية في غضون أربع سنوات، يحتاجون إلى أن يجتمعوا معاً كأنهم واحد لإدامة الهوية الإسلامية للسودان في وجه هجمات من العلمانيين ومن غير المسلمين الجنوبيين.

(٢٨) ما يلي هو اقتباس من كتاب الأصول لعبد الرحمن عبد الخالق، وفيه ينتقد القراءات الحداثية للقرآن وهو اقتباس مُعلِم من أجل فهم التأويل السلفي: «وإما أن هؤلاء المؤولين يعمدون إلى آيات الصفات، فيحرفونها، زاعمين أنه تأويل. فيؤولون مجيء الله يوم القيامة بمجيء أمره [أي ليس مجيئه حرفياً]، واستواءه على عرشه باستيلائه عليه، ويده بقدرته، ووجهه سبحانه وتعالى بذاته، ولا يؤمنون بذات فوق العرش، وإنما يقولون ليس ثم عرش، وإنما العرش الملك، وليس لله مكان، فليس هو في مكان، وإما أن يقولوا لا مكان له في شيء من العالم، بل ولا خارجه. ولذلك لا يجوز عندهم أن يقول مؤمن: ربي في السماء. فإنهم يبدعونه وقد يكفرونه. ويأتون إلى الأحاديث التي تذكر فيها صفات الله [ينزل ربنا إلى سماء الدنيا كل ليلة] فيسبون من يصدق ذلك [حرفياً] بأقبح السباب، ويقولون بل تنزل رحمته. . .» إن السلفي يؤمن بصفات الله وأسمائه سبحانه وتعالى كما جاءت في كتابه على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم، ص ١٥ ـ ١٦.

تفسيرياً بقدر أي مدخل آخر، يؤدي افتقارهم إلى الاعتراف بموقع تأويلاتهم مقروناً مع مجادلتهم من أجل قراءة بنيوية للقرآن والسنة (وقسم من هذه العملية يشيرون إليها باسم تيسير فهم الإسلام)[٢٩]. يؤدي إلى رفض إمكانية الاختلاف العقدي (إلا في أضيق الظروف). وهكذا فالتشديد يضعه في الغالب شيوخ السلفية وهو أننا ببساطة إذا اتبعنا كلنا القرآن والسنة، فإننا كلنا سنصل إلى نفس الحقيقة، ولن يكون هناك أي خلافات بيننا. ففي حين يوافق الشيخ أحمد معظم المفسرين في أن الآية ١٠٣ في آل عمران هي حول وحدة المسلمين، تختلف فكرته عن الوحدة اختلافاً راديكالياً عن أفكارهم، وذلك لأنها وحدة لا على الرغم من الاختلاف، ولكنها بالأحرى وحدة تكون ممكنة فقط بتدمير الاختلاف.

ومن أجل أن نفهم القراءة السلفية «للوحدة» والمشكلات التي يرونها في الفهم الإسلامي لها، فسوف أقتبس مطولاً من خطاب ألقاه الشيخ أحمد للدورة التي عقدت لدعاة السلفية التي ذكرتها أعلاه[٣٠]. قال متحدثاً عن النقد الذي يشنه الإسلاميون ضد شيوخ أنصار السنة والذي يجادل فيه الإسلاميون بأن على شيوخ أنصار السنة ألا يهاجموا المسلمين الآخرين لئلا يخلقوا صدوعاً في الأمة، فيجادل الشيخ أحمد:

«وهناك بعدئذ جماعات في السودان [لا يحبون طريقتنا في النقد]، ويأتون إلينا [ليقولوا، لا، لا تتكلموا مثل هذا] «لأننا نريد أن نكسب هؤلاء الناس لقضيتنا» أتريدون أن تكسبوهم؟! هل فتحتم متجراً؟! يجب أن تكسبوهم من خلال الحقيقة!!!... وهناك أناس يقولون عن أي سبيل

(٢٩) انظر: عبد الرحمن عبد الخالق، الأصول، ص ٦٧.

(٣٠) يجب ملاحظة أن فكرة «الوحدة» لها بروز خاص في السودان اليوم وهي كلمة يجري الحوار حولها بين السودانيين في محادثاتهم حول تضامن الأمة والمجتمع الإسلامي، وشيوع هذه الكلمة في الحوار العام يعود إلى حقيقة أن الجزء الجنوبي من البلاد المسيحي بأكثريته الكبيرة قد تقرر أن يصوت على الانفصال في العام ٢٠١١. وهكذا تشمل الرهانات الخطرة في المفصل التاريخي الحاضر كلاً من الوحدة/ والسلامة الإقليمية لأرض دولة السودان (أي، بسبب تهديد انفصال الجنوب) ووحدة/ وسلامة المجتمع الإسلامي (أي بسبب التهديد المعارض من الجنوب من كونه يدمج في حكومة فيديرالية بصفته شريكاً مساوياً، مع الاعتراف الثانوي بالطبيعة المتعددة الأديان والمتعددة الثقافات بوصف ذلك شرطاً للفيديرالية، وهكذا يتوجه التهديد إلى الهيمنة الإسلامية على شخصية الدولة).

يسلكه المسلمون إننا جميعاً، نحن المسلمين، واحد، وجميعنا أمة واحدة من المسلمين (أمة الإسلام)، و[هم يتحدثون عن] وحدة.. دعاة فاعلون مسلمون خطرون للغاية يأتون [إلينا] ـ وفي الحقيقة [أنا أتحدث عن] جماعة الإخوان المسلمين هنا ـ ويقولون [لنا]، قبل أن نكشف الحقيقة عن هذه الجماعات [المنحرفة]، إن استخدامنا للحديث [الذي يكشف فيه النبي الجماعات المنحرفة في زمانه] يشكل [أداة خطابة بلاغية] ضد جماعات [الزمان الحاضر] وفرقه، هو استخدام يمثل افتقاراً للحكمة [من جانبنا]. وعلى سبيل المثال، فأنت ترى قائدهم حسن البنا الذي أسس هذه النظرية وهذه الطريقة للقيام بالدعوة، يقول إن علينا جميعنا أن يعذر أحدنا الآخر (كلنا ينبغي أن نعذر بعضنا بعضاً) حول الأشياء التي نختلف عليها ويجب علينا أن نعمل [معاً] تلك الأشياء التي نوافق جميعنا عليها.. [إنهم يقولون] كلاماً مثيراً للسخرية [كلاماً فارغاً] مثل هذا... مثل هذا الإعذار له أحكام!... وهناك حديث بني قريظة(٣١) [عن هذا الموضوع] وهناك أناس يفسرونه بطريقة فاسدة. وباتباعهم لما يقوله قائدهم [حسن البنا]... فهم يكررونه كالببغاوات ويقلد أحدهم الآخر... ولكن حديث بني قريظة ليس شيئاً يمكن أن يستخدم دليلاً على فكرة أن علينا جميعنا أن يغفر أحدنا للآخر في المواقف التي يوجد فيها فرق منحرفة... أو أنه لا توجد هناك حاجة إلى الاختلاف (الفتن)... وكل واحد من الإخوان المسلمين قد حفظ عن ظهر قلب حديث بني قريظة. ولكنه لا علاقة له

---

(٣١) حديث بني قريظة (البخاري ٥: ٥٩: ٤٤٥) مصدر مهم يستخدمه المسلمون المعاصرون لمناقشة مشكلة الاختلاف في أوساطهم. وتذهب الرواية إلى أن فوجاً من جيش النبي صلى الله عليه وسلم كان في طريقه إلى المعركة في أرض قبيلة بني قريظة. وأن النبي صلى الله عليه وسلم أخبرهم عند رحيلهم «لا يصلين أحد العصر إلا في بني قريظة» وحين أدركهم الوقت المعتاد لصلاة العصر، كان هناك بعض الاختلاف في الرأي في جماعة المسلمين. ففي جهة، كان هناك أولئك الذين حاججوا بأن النبي صلى الله عليه وسلم كان قد حدد دائماً أوقاتاً محددة للصلاة وهكذا، فبالرغم من أمره الذي يبدو على غير ذلك، فهم لا يستطيعون أن يؤخروا الصلاة. ومن جهة أخرى، كان هناك أولئك الذين أخذوا كلام النبي صلى الله عليه وسلم حرفياً وأخروا الصلاة عن وقتها إلى أن وصل الفوج إلى بلاد بني قريظة. حين رويت الرواية فيما بعد للنبي صلى الله عليه وسلم، لم يعنف أي جماعة من الجماعتين وذلك فيه دلالة توحي بأن كلا التأويلين كان صحيحاً. واستخدم هذا الحديث لاحقاً من المسلمين لدعم فكرة أن الاختلاف في الرأي يجب أن يقبل في المجتمع المسلم، أي، إن هناك حالات يكون فيها تأويلان صحيحان على نحو متساو. ومثل هذا التأويل هو الذي يتهم الشيخُ أحمدُ حسَن البنا بأنه يحمله وضد هذا التأويل يضع الشيخ أحمد خطابه.

بفكرة أن علينا أن نتجاهل اختلافاتنا. لماذا؟ لأن حديث بني قريظة كان يتحدث عن أناس يشتركون في مدخل (منهج) واحد... والمنهج واحد: القرآن الكريم والسنة على فهم السلف الصالح، (الكتاب والسنة على فهم السلف الصالح)... [الإسلاميون] يزعمون أنهم سلفيون وينكرون أنك تستطيع أن تنتقد الفرق المختلفة. وهم يصادقون (يوالون) أناساً لهم ممارسات وأفكار مبتدعة (من أهل البدع)... ولذلك فإعلان الحرب [بيننا وبينهم] ممكنة (واردة) لأن كشف الفرق المنحرفة شيء فعله النبي وأعلن ضدهم الحرب الجهاد... هناك الحديث «ستفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة، كلها في النار إلا واحدة». وهذه كلمات توقف كل كلام آخر. وقال الحكم إنهم جميعاً في النار. وهكذا فأنتم تقولون في الحقيقة إن علينا أن نعذر الآراء الخاطئة لهؤلاء؟! وأنتم تقولون إن أولئك كلهم أناس يشهدون أن لا إله إلا الله [أي أناس يجب علينا أن نقبلهم بوصفهم مسلمين]؟!... لقد قال كلهم في النار!!! أتريدون أن تقولوا «لا لهذا، وأنكم أرحم من النبي؟».

ونحن هنا نرى الشيخ أحمد يجادل في أن ممارسة الإسلاميين لتجاهل مسائل العقيدة كي يجمعوا المسلمين حول هدف سياسي مشابه، هي على وجه الدقة الممارسة التي تضعهم في خطأ جسيم، وذلك لأنهم بفعلهم هذا يعرضون للخطر لا صحة الكيان الذي يعيشون فيه فقط ولكنهم يعرضون للخطر أيضاً سلامة الدين نفسه. وقبول الإسلاميين للخلاف العقدي كي يؤسسوا دولة إسلامية، يمثل نقطة مفتاحية من النزاع بالنسبة إلى أنصار السنة، لأن هؤلاء يرون أن أساس التكليف على كل مسلم هو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ليكون معارضاً على نحو كبير جداً لفكرة تثبيت الخلاف العقدي من أجل خير مفترض أكبر.

وفي نفس الخطاب يجادل الشيخ أحمد في هذه النقطة نفسها باستخدام دليل من الحديث الذي يتحدث عن أن الله تعالى لا يجيب تضرعات رجل متزوج من امرأة فاسدة أخلاقياً، ويقول الشيخ إن الحديث يثبت أنك (إذا لم تفرق تكون عاصياً) بمعنى إذا لم تنفصل عنها فإنك متمرد ضد الله تعالى. وهكذا فقبول الزوج زوجة خاطئة من أجل الخير الأكبر الناتج من الزواج هو عمل خاطئ: والزوج مذنب بالشرك، وذلك لأن واجبه الأول يجب أن

يكون هو تصحيح خطأ الزوجة قبل أن يلتحق بالزواج معها. ويجادل الشيخ أحمد في أن الشيء نفسه يصدق على قبول الإسلاميين للفرق الإسلامية المنحرفة في تآلفهم السياسي. ويستشهد بالآية ١٥٩ في سورة الأنعام، ـ «إن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعاً لست منهم في شيء» ويضيف الشيخ أحمد التعليق «وهكذا فأنت لا تستطيع في الحقيقة أن تقول لي ليس لديك مشكلة مع الناس طالما أنهم يقولون «لا إله إلا الله»، لأن الآية هنا تحذر ضد مصادقتهم. . . وهكذا فحين تقول آية [آل عمران ١٠٣] (واعتصموا)، يجب أن يكون اعتصاماً حول حبل حقيقي لله تعالى. بل حتى لو سألت هؤلاء الناس أن يأتوا إليه، فهم لن يفعلوا. وسيقولون «أنا، أصير وهابياً؟!!»[٣٢] ولكنني لم أطلب منهم أن يكونوا وهابيين، أنا أطلب منهم أن يتبعوا القرآن والسنة». وبالنسبة إلى أنصار السنة، ففي حين تعتبر الوحدة مهمة، يجب ألا يتمّ تولّيها بالتضحية بالعقيدة الصحيحة أو بواجب المسلم أن يصحح الخطأ العقدي حيثما رآه مسلماً كان أو مسلمة. ويختم الشيخ أحمد:

«[الإسلاميون] يقولون [لنا]، «نحن لا نريد أي انقسام. أنتم، يا أنصار السنة، تعالوا إلينا، التحقوا بنا». مع من يا رجل؟!!. . . الشيء الأساسي هو أنك تريد أن تسمح بالخلاف (تحليل الخلاف) كي تستطيع أن تقول «كلنا يجب أن نكون واحداً. ويجب أن تسود بيننا المحبة». وهكذا سنفقد ديننا كي يمكنكم أنتم [الإسلاميين] أن تجلسوا في مقعد [السلطة]؟ ونحن سنفقد ديننا بسببكم؟»

وفي الوقت الذي يدعم السلفيون، أمثال الشيخ أحمد، فكرة دولة

---

(٣٢) يستخدم لفظ وهابي للازدراء من المسلمين غير السلفيين لوصف الجماعات السلفية في السودان من أجل القول ضمناً: إن الجماعات السلفية استيراد سعودي. وفي حين أن السلفيين يرون محمد بن عبد الوهاب بشكل واضح واحداً من أسلافهم، فهم لا يفهمون أنفسهم بوصفهم ورثته الفكريين، بل يناقشون بالأحرى أنه هو وهم على حد سواء ممثلون «الإسلام المستند إلى فهم السلف الصالح». فالمناقشة هي أن الوهابيين وأنصار السنة معاً سلفيون، وليس أن أنصار السنة ينتسبون إلى فلسفة محمد بن عبد الوهاب (وهي فكرة ستكون لعنة على الجماعة التي تفخر بنفسها باتباعها مصادر الإسلام وليس أي فرد). ومسألة الارتباطات التاريخية الفعلية بين ما هو معروف بالسلفية في السودان وبين حركة محمد بن عبد الوهاب في شبه الجزيرة العربية هي ارتباطات في الحقيقية أعقد إلى حد بعيد مما يسمح السلفيون بكشفه، ولكن ليس هناك حيز يسمح لي بمناقشة هذا الموضوع في هذا الفصل.

إسلامية، وهي صيحة التعبئة لدى الإسلاميين، يكونون واضحين في أن الجزء «الإسلامي» منها يجب أن يكون أكثر بكثير من مجرد شعار. وهكذا، فحين يجعل المسلمون عقيدتهم صحيحة فقط ـ وليس قبل هذه النقطة أبداً ـ حينها تستطيع الدولة الإسلامية الحقيقة أن تظهر. والسماح بغير ذلك مثلما يجادلون بأن الإسلاميين يفعلون بالترحيب بالفرق الإسلامية المخطئة في ائتلافهم قبل تصحيح أخطائهم العقدية (وقبل تصحيح أخطاء اعتقاداتهم هم أنفسهم كذلك)، فهم يخاطرون بتحطيم الإسلام نفسه. والسلفيون يرتابون في نفس إمكانية قيام دولة إسلامية تبنى على نموذج هذا الائتلاف، وليس على أسس العقيدة الموحدة والصحيحة. والسلفيون مثل أولئك من أنصار السنة يجادلون أن الدعوة إلى إقامة حكم إسلامي يجب أن تكون بالفعل جزءاً من برنامج أوسع من الدعوة، ولكن بفعلنا هذا لا نستطيع أن نضحي بالمبادئ الأخرى من العقيدة.

هذه الفكرة في أن تزكية العقيدة تعتبر أكبر أهمية من القضايا السياسية للأمة المسلمة المعاصرة، أي القضايا التي ذكرت ذكراً أكبر من ذكر تزكية العقيدة، مثل فلسطين والعراق، هذه الفكرة كانت هي التي طرحت في أثناء الخطاب الذي ألقاه الشيخ أحمد في الدورة المعقودة للدعاة السلفيين. وهنا كان الشيخ أحمد يتكلم عن الجماعة التي تزعم أنها توازن بين السلفيين وبين الإسلاميين، وهم السروريون وهم الذين يعتبرهم أنصار السنة مجرد إسلاميين يتظاهرون بأنهم سلفيون. ويجادل:

«إضافة إلى ما تقدم، فمن بين أمراضهم الأخرى المرض الموجود في خطاباتهم التي يكررونها مرة تلو المرة ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ (سورة المائدة الآية: ٤٤).» ويبدؤون بعدئذ بالصراخ: «فلسطيييييين!!!» المشكلات هنا [في السودان] أكبر من المشكلات في فلسطين! لذلك تعالوا هنا لتموتوا [يعني بكونكم شهداء هنا، فأنتم سوف تكسبون جزاء أكبر من عند الله]. [المشكلات] التي تحدث هنا أكبر منها هناك. فلسطين! ما هو المهم جداً بشأنها؟!؟ حلوا مشكلاتكم هنا: هذا يلبس حجابات [التمائم ممنوعة في القراءة السلفية للإسلام]، وهذا له عقيدة [صوفي]، وهذا يحمل الوسخ في جيبه [من مقبرة شيخ صوفي لأنه يعتقد أنها مباركة]. إذاً ماذا عن فلسطين؟!؟ بسبب استغراقه [بالقضايا السياسية

مثل فلسطين]، فهو غير قادر على التحدث عن التوحيد وهذا مرض».

بالنسبة إلى أنصار السنة، تكون العقيدة التي تركز في الاهتمامات السياسية على سبيل الحصر بالضرورة عقيدةً جزئية. وتعزيز العقيدة الصحيحة والتخلص من «الشركيات»، مثل تلك التي ذكرت في أعلى النص هي الأرضيات الأساسية التي يجب أن يبنى عليها أي مجتمع إسلامي صالح. ويرى أنصار السنة، أنه إذا لم يكن الأساس قوياً، وإذا لم يكن الإسلام نظيفاً، فإن الكيان السياسي آنئذ سينهار بالتأكيد، لأنه لا يمتلك الأساس. أو، كما كتب شيخ معاصر آخر من أنصار السنة، «أنصار السنة يعتقدون أن هناك خطأ كبيراً في فلسفة الإخوان المسلمين وهو التركيز في جمع الناس بغضّ النظر عن الاختلافات في مدارسهم الفكرية وتناقضاتهم في فِكرهم من أجل أن يصل الإخوان المسلمون إلى السلطة معهم، وعندئذ [فقط] لتطبيق شرع الله. في هذه الطريقة هناك إهمال في أهم شيء في الدين: وهو الدعوة إلى العقيدة الصحيحة. [وذلك لأنه إذا كانت العقيدة] ثابتة وصحيحة فكل المسائل حينئذ ستكون صالحة، ومن طريق صلاح المجتمع تُجْعَل الدولة صالحة»[٣٣]. وهكذا فبالنسبة إلى أنصار السنة تنقلب الدولة المهندسة اجتماعياً والتي أقامتها الجبهة الإسلامية القومية في البداية ومشروعهم المسمى «مشروع التحضير» تنقلب على رأسها: الدولة

(٣٣) أحمد محمد الطاهر، جمعية أنصار السنة المحمدية، ص ١٥٢، التأكيد مني. ومع أني بسبب تحديدات الحيز لا أستطيع أن أناقش سعة آراء أنصار السنة عن الإسلامية وفِكر الإخوان المسلمين، فأود هنا أن أشدد أن الشيخ أحمد ليس فريداً من نوعه في وجهة نظره. ففي الكتاب الذي اقتبست منه أعلاه، يناقش الدكتور أحمد محمد الطاهر، رئيس أنصار السنة المحمدية في السودان الشرقية، يناقش الاختلافات بين أنصار السنة المحمدية (في مصر وفي السودان كذلك) وبين الإخوان المسلمين. ويميز الدكتور بين السلفية وبين أيديولوجية الإخوان المسلمين، ويجادل الدكتور أحمد في أن «المبدأ العام الذي تجتمع حوله هاتان الجماعتان هو إحياء الأمة الإسلامية (الأمة) وإيقاظها كي تأخذ مكانها بين الأمم. ومثل هذا الهدف لا يمكن تحقيقه إلا بالتمسك بالإسلام الصحيح. ولكن لديهما اختلاف في الفلسفة وفي الأسلوب: هل ينبغي أن يكون هذا [الإيقاظ بطريق الدعوة والتربية الأخلاقية؟ أو ينبغي أن يكون بأسلوب الكفاح من أجل الحكم والسلطة؟ (ص ١٥١)». الرأي السابق مرتبط مع السلفيين، طبعاً، والرأي التالي له مرتبط مع الإخوان المسلمين. ويجادل الدكتور في أن كلتا الجماعتين لها هدف «نهضة الإسلام»، ولكن في حين يريد الإخوان المسلمون أن ينفذوا مثل هذه النهضة من طريق السلطة السياسية، يريد السلفيون أن يحققوا الهدف من طريق «إصلاح العقائد الفاسدة (ص ١٥٢)».

الإسلامية لا تستطيع أن تجعل المواطنين صالحين، بل إن المواطنين الصالحين فقط هم الذين يستطيعون بناء الدولة الإسلامية.

أفراد متدينون/ دول متدينة

هذه النظرية السياسية التي ترى أن المجتمع غير المتدين هو الذي يعيق تحقيق الدولة الإسلامية، هي النظرية التي يُشدّد عليها بأكبر وضوح في كتابات عبد الرحمن عبد الخالق، وهو نشيط فعال سلفي معاصر، وربما يكون هو أكثر مؤلف حي تأثيراً في فكر أنصار أهل السنة اليوم. وعبد الرحمن عبد الخالق شيخ مصري يعيش في الكويت، وهو مؤلف غزير الكتابة، وهو مؤسس (جمعية إحياء التراث الإسلامي) وموقع على الشبكة العنكبوتية وهو www.salfi.net، ومع أنه كان من العسير العثور على نسخ حقيقية من كتبه إلا مع أعضاء أنصار السنة الأعلى علماً، فقد دلفت صياغته المتميزة للأفكار إلى خطاب أنصار السنة، وكان يُستشهد به غالباً بوصفه مؤثراً كبيراً. وعلى وجه الخصوص صياغته للدعوة السلفية بوصفها تركز في التوحيد، والاتباع (اتباع النبي صلى الله عليه وسلم) والتزكية (تنقية النفس والعقيدة)، وهي صياغة وجدت طريقها إلى العديد من محاضرات أنصار السنة ومواعظهم، بالإضافة إلى خطابهم اليومي. مجلة أنصار السنة التي لم تعش طويلاً، وهي الاستجابة («الاستجابة للدعوة»)، عقدت مقابلة من جزأين مع الشيخ عبد الرحمن ابتداء من عددها الثاني في خريف العام ١٩٨٥[٣٤]. جاءت المقالة بعد عامين فقط من تحقيق الإسلاميين نصراً كبيراً في السودان مع تطبيق الرئيس جعفر النميري للشريعة الإسلامية في شهر أيلول/ سبتمبر ١٩٨٣[٣٥]، وتكشف المقالة أن شيوخ أنصار السنة

(٣٤) عبد الله أحمد التهامي وعمر الشيخ، الاستجابة تحاور الشيخ عبد الرحمن عبد الخالق حول قضايا الساعة، الاستجابة العام الأول، العدد الثاني، صفر ١٤٠٦هـ (تشرين الأول/ أكتوبر - تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٨٥)، ص ١٠ - ١٢. جميع المقتبسات في المقطع التالي مأخوذة من هذه المقابلة، ما لم ينص على غير ذلك.

(٣٥) غلاب (٢٠٠٨) يناقش (في ص ٧٣) بعد عمل المؤرخ السياسي السوداني منصور خالد، أن النميري بدأ بالشريعة لكي «يستحوذ على مشروع الإسلاميين»، ولكنّ بدْأها لم يكن مدفوعاً فعلاً بالإسلاميين أنفسهم. وبعد أن قيل هذا، كان نجاح الشريعة في السودان ينظر إليه من الجميع نتيجة للفاعلية الإسلامية، سواء أكان مدفوعاً بهم أو للاستحواذ عليهم. انظر أيضاً الأفندي ١٩٩١ : فقرات: ١٢١ - ١٢٣.

كانوا راغبين في أن يظهروا علاقتهم المستمرة. وللمرء أن يسأل، إنهم خافوا، من أنه إذا لم يكن السلفيون يقودون «الحركة الإسلامية» التي تجتاح العالم الإسلامي تدعو إلى التطبيق الفوري للشريعة الإسلامية وتأسيس دولة إسلامية، فماذا بالضبط كانوا هم يفعلون؟ مثل هذا الموقف الدفاعي واضح من السؤال الأول نفسه الذي يطرحه المقابلان من أنصار السنة على الشيخ عبد الرحمن. فهما يسألان: «السلفيون متهمون بكونهم غير مهتمين بما يجري من حولهم وأيضاً. . . بالتحديات التي يواجهها المسلمون مثل خطر الشيوعيين في أفغانستان والاستعمار الصهيوني في فلسطين. [ويقال] «من لم يهتم بأمر المسلمين فليس منهم»[٣٦]. ما هي إجابتكم لهؤلاء الناس؟».

وجواب الشيخ عبد الرحمن هنا محدد؛ ولهذا السبب فهو جواب يخدم ليكون إطاراً صالحاً نستطيع من طريقه أن نفهم ارتياب أنصار السنة نحو المشروع الإسلامي. بعد مناقشة أن السلفيين كانوا نشيطين فاعلين في الحقيقة في السياسة ولكنهم لا يستمتعون بشكل خاص بالحديث عنها، على خلاف «أولئك الآخرين الذين يتغنون عن الجهاد»، يطرح فلسفة سياسية يراها من حيث كونها على خلاف كبير مع خصومه الإسلاميين. ويشدد الشيخ عبد الرحمن على أن «الاهتمام الأول للسلفيين هو تزكية العقيدة الإسلامية والصف الإسلامي من الشرك وأولئك الذين ينغمسون فيه بسبب أن الأمة اختلطت عليها كل الأمور، اختلط حابلها بنابلها والاختلاف بين الإسلام الحقيقي والإسلام المفبرك ليس مدركاً إدراكاً كاملاً». ومثاله الأول والرئيس عن المسلمين الذين تعتبر عقيدتهم غير مزكاة بعد (والذين تحالف معهم الإسلاميون، على الأقل في السودان) هم الصوفيون المعاصرون الذين يقول عنهم (يبنون رسماً ساخراً كاريكاتورياً من المعتقدات الصوفية). «كيف نسمي شخصاً ما مسلماً في حين أنه يعتقد أن النبي محمد صلى الله عليه وسلم[٣٧] كان هو الشخص الذي نزل بالقرآن وأنه هو الذي يستند إلى عرش الله؟ وكيف يقف شخص ما مثل

(٣٦) حديث شريف يستشهد به عموماً.

(٣٧) انظر: الهامش ٢٩.

ذلك في صف المسلمين؟... كيف يمكن للمسلمين أن يكونوا منتصرين [في الجهاد أو سياسياً] حين يكون في أوساطهم أناس يحملون مثل هذه المعتقدات؟... أنا أعتقد أن توحيد هذه الفرق المختلفة وجمعها [لأغراض سياسية] هو عمل في الخطأ الذي سيقود إلى إيهام الأمة وقيادتها إلى الضلالة بعيداً عن الدين الصحيح... قبل الشروع بالجهاد بالسيف... دعونا نصور طبيعة الإسلام الذي نريده، طبيعة الإسلام الذي أوصى به الله تعالى».

وبالنسبة إلى الشيخ عبد الرحمن ليس الأمر مجرد الجهاد الذي يعتبر معلقاً وفق هذا المنطق ولكن الأمر تطبيق الشريعة نفسها. وهو يجادل أن هناك كثيرين ممن يدعون إلى تطبيق الشريعة ليس لديهم أي فكرة ما هي الشريعة الحق: «ليس هناك شك في أن الكثيرين من الناس يدعون إلى الشريعة الإسلامية، ولكننا حين نسأل هؤلاء الناس ما هي الشريعة التي يريدونها، نجد أن شريعتهم هي أحياناً مختلفة، ولسوء الطالع، عن الشريعة الكاملة». وهو يفهم أن السبب لهذا هو أن المسلمين اليوم يعتمدون على المدارس الفكرية الفقهية، المذاهب، وليس على مصادر الإسلام نفسها، وهي القرآن والسنة. ومن أجل هذا السبب هو يناقش بالقول «قبل أن نعالج الدعوة إلى تطبيق الشريعة من الضروري أن نجعل الناس يفهمون ما هي الشريعة الإسلامية؟ كيف نستطيع أن نطبق الشريعة؟ وهل يختلف المسلمون على رأيين؟... على الجماعات السلفية في الزمن الحاضر دور علمي... ويجب على السلفيين أن يضاعفوا جهودهم ليثبتوا هذا الفهم العلمي [للإسلام] أولاً قبل أن نصير متورطين في حرب ضد هؤلاء أو أولئك من [الغرباء]». وهكذا فبالنسبة إلى الشيخ عبد الرحمن، قبل إنشاء دولة إسلامية، يجب علينا أن نصور أي نوع من الإسلام نريد. فحكومة مثل حكومة جعفر النميري، التي تضع الشريعة في مكانها الطبيعي من دون توضيح ما هي هذه الشريعة، سوف تنشئ شريعة هي شريعة شعارات ولكنها تترك واجب فرض الشريعة الصحيحة غيرَ متحقق.

في كتابه الأصول العلمية للدعوة السلفية[٣٨] وهو دليل عملي يلخص

(٣٨) راجع آنفاً.

فيه المبادئ الأساسية للنشاط الفعال السلفي، وقد كان ذلك مهماً جداً لأنصار السنة، يوسع الشيخ عبد الرحمن من انتقاده للإسلاميين[٣٩]. ويكتب: «ولكن هؤلاء المتشدقين بالحكم الإسلامي، الزاعمين الدعوة إليه: لا يجد المرء في أخلاقهم وأعمالهم وسلوكهم وأفعالهم ما يؤهلهم أن يكونوا أفراداً في هذا المجتمع [الإسلامي]، فضلاً عن أن يكونوا مسؤولين عن إقامته»[٤٠]. ويشرح مثل هذا الارتياب نحو الإسلاميين بالتالي:

وأمثال هؤلاء لا يعنون من الشرك إلا عبادة المسيح والأصنام... [وأما تلك الصور من الشرك التي يقع فيها المسلمون مثل توقير الصوفية لمشايخهم] فهم لا ينكرونها، بل يباركونها ويوافقون أصحابها. وإن حصل لها عند بعضم إنكار، فإنما هو كإنكار بدعة يسيرة لا تضر عندهم بالدين. وحقيقة المسألة هي أن [مثل هذا الشرك] أصل من أصول التوحيد وتركه لِيَمُر قدح في العقيدة الصحيحة والإسلام... الدعوة السلفية.... ليست دعوة إصلاحية اجتماعية، ولا دعوة سياسية حزبية، وإنما هي دعوة إلى الإسلام، الإسلام بكل ما تعني هذه الكلمة من معان[٤١].

وفكرة أن الإسلام لا يمكن أن يتّبع جزئياً، وأن كل أوامر الله يجب أن تنفذ ـ ابتداء من أكثر الأمور دنيوية إلى أكثرها استعجالاً في الحياة ـ وأن أي شيء أقل من ذلك يصل إلى الشرك، وإلى اتباع سلطة أخرى غير سلطة الله تعالى، هذه الفكرة هي مفتاح مميز للفكر السلفي. ومع ذلك فمثل هذا التركيز في (ما يبدو) أصغر التفاصيل من العقيدة على أنه مساوٍ في الأهمية عندهم «للدولة الإسلامية» قد أكسب أنصار السنة في السودان لقباً تهكمياً في أوساط بعض أعضاء الحركة الإسلامية، وهو «علماء الحيض

---

(٣٩) لاحظ أن الشيخ عبد الرحمن في معظم الحالات يترك الناس المستهدفين لنقده من دون أسماء، ومن الواضح دائماً، من الأوصاف التي يعطيها، من هو الذي يتكلم عنه (وخصوصاً حين يقارن المرء كتاباته بالكلمات الأوضح التي يكتبها شيوخ السلفية السودانيون التي أشير إليها في هذه المقالة) ومع ذلك فلفظة «الإسلاميون» تبرز في كتبه كذلك لتصف الجماعات التي تستلهم عمل جماعة الإخوان المسلمين التي ينتقدها أقذع النقد.

(٤٠) الأصول، ص ٤٣.

(٤١) نفسه، ص ٢٢ و٣٩.

والنفاس». وفي نبزهم بهذا الشكل، يجادل هؤلاء الإسلاميون في أن أنصار السنة يهتمون بالتفاصيل الصغيرة من النقاء الشعائري، في حين تُترك قضايا كبيرة ذات أهمية للأمة، من مثل مكانتها السياسية، مهملة.

النبي صلى الله عليه وسلم في مكة وسياسة الدعوة

السلفيون مثل أولئك من أنصار السنة يفهمون أن الاختلاف المفتاحي بين جدول عملهم السياسي وبين جدول الإسلاميين هو اختلاف يركز في تعريف طبيعة «السياسي»، وفي كتابه المسلمون والعمل السياسي، يضع عبد الرحمن عبد الخالق قيد النظر تعريفاً مختلفاً للسياسة غير ذلك التعريف الذي يركز في تأسيس دول إسلامية أو تطبيق الشريعة. في الحقيقة فهو يجادل في أن فعل نشر الحقيقة الإسلامية نفسه هو عمل سياسي متأصل بغضّ النظر عن الوسائل المستخدمة لعمل ذلك. وفي التمييز بين الجماعات السلفية المستكينة التي تجادل ضد أي الانشغال بالسياسة الحزبية (لأمرين: لأنها تجبر الفرد على الاختلاط مع غير المؤمنين، ولأنها تجبره على التنظم بطريقة ليس لها سابقة في حياة النبي صلى الله عليه وسلم)، وهو يجادل أنه ليس هناك تجنب لهذه الناحية من السياسي، وأن السياسة الحزبية ينبغي بهذا الشكل أن ينظر إليها بوصفها وسيلة واحدة من بين وسائل عديدة من أجل الدعوة الفعالة[٤٢]. ومع ذلك، فعبد الرحمن عبد الخالق يحاول أن يوجه نحو مسار وسط. وهو يجادل في أن النشاط الفاعل الحزبي يمكن أن يكون أداة مفيدة للدعوة وأن هذا النشاط الحزبي لا ينبغي أن يفهم بوصفه بدعة ممنوعة (مثلما يجادل السلفيون المستكينون) ولا بوصفه مركز الحياة الإسلامية (كما يجادل الإسلاميون). ويكتب أنه «فرض على أي جماعة إسلامية أن تمارس الدعوة في كل أبعادها، وقد تعلمنا أن البعد السياسي هو في الحقيقة بعد من أبعاد الدعوة إلى الله تعالى، وأن على قمة هذا تعلمنا أن عمل الدعوة في أساسها وفي نتائجها هو عمل سياسي»[٤٣].

---

(٤٢) وهنا فهو يجادل «أولئك الذين يقضون بعدم جواز الأحزاب الإسلامية السياسية يؤدون خدمة جليلة لأعداء الإسلام وهم حتى لا يفقهونها، وذلك لأنهم يحددون الإسلام ضمن مدى ضعيف الوسائل. (الأصول، ص ٢٠)».

(٤٣) العمل السياسي، ص ٣١، التأكيد مني.

وبالنسبة إلى أنصار السنة في السودان كذلك، فالدعوة في خدمة التزكية العقدية هي دعوة سياسية لأنها تقف في وجه الاحتكار الذي يفهمون أن الصوفية وحلفاءهم الإسلاميين يمتلكونه فوق المجال الديني. وهي سياسية أيضاً لأن المخاطر تهدد الكيان السياسي: مثلما رأينا أعلاه، وبالنسبة إلى هؤلاء السلفيين لا تستطيع الدولة الإسلامية أن تبرز إلا من مجتمع نقي عقائدياً فقط. والأمة الإسلامية ونفس إمكانية اشتقاق دولة إسلامية من تلك الأمة تعتمد على نجاح هذه الدعوة.

في النظرية الإسلامية السياسية، ارتبط العمل السياسي في الغالب مع نموذج حياة النبي محمد صلى الله عليه وسلم)، ومن المثير للاهتمام، أنه في حين تستخدم معظم النظرية الإسلامية السياسية فترة المدينة من حياة النبي (حين أسس كياناً سياسياً إسلامياً) مصدراً لها، وبالنسبة إلى السلفيين، تبرز النظرية السياسية للسلفيين أولاً وقبل كل شيء من الفترة المكية (التي كان فيها دور النبي بشكل رئيس هو الدعوة للهداية). وكما يجادل عبد الرحمن عبد الخالق في العمل السياسي، ويرى أن «فكرة أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يمارس السياسة إلا بعد الهجرة [إلى المدينة] حين أسس دولة هي خطأ جسيم؛ لأن [تصور] «العمل السياسي» أوسع من مجرد فكرة «السيادة» (الحكم). فالنبي صلى الله عليه وسلم، من أول يوم بدأ فيه دعوته، دعا إلى معتقد مختلف عن المعتقد الذي كان سائداً، وجمع الناس حول العقيدة [الصحيحة]، وهذا هو في الحقيقة عمل سياسي وفقاً للفهم المعاصر للفظ»[٤٤]. فدعوة الهداية من النبي والعذابات التي واجهتها جماعته بسبب الدعوة هي بهذا رُفِعت لتكون أمثلة لكل من المخاطر السياسية التي يخاطر بها المرء في نشر الحقيقة ضد «المعتقد السائد»، إضافة إلى ضرورة القيام بالدعوة بوصفها شرطاً مسبقاً للسيادة السياسية. السياسة الإسلامية، كما يجادل لاحقاً في نفس الكتاب، تدور حول تربية الأفراد لإخراجهم من ظلمات الكفر إلى نور الإيمان الحقيقي، وحول تأسيس سيادة «الجماعة التي تنقذ» الفرد من الطرد من رحمة الله فيكون من (الفرقة الناجية) فوق كل الآخرين

(٤٤) نفسه، ص ٤.

المدعين للحقيقة الدينية[٤٥]. وهكذا تُبيّن حياة النبي لنا أن العمل السياسي ليس محدوداً بالصراع من أجل الدولة الإسلامية وإنما يجب أيضاً أن يشمل تركيزاً جاداً في نوع التربية والإصلاح العقدي الذي تمثله حياة النبي صلى الله عليه وسلم في مكة المكرمة.

خاتمة: إرباك «السياسي» في «السياسة الإسلامية»

كانت الدراسات المعاصرة للسياسة الإسلامية قد صرفت انتباهاً ضئيلاً لتعقيد الآفاق السياسية التي تبتغيها الحركات الإسلامية. وبتحديد دراسات الإسلام السياسي في المحاولات المبذولة من الحركات الإسلامية من أجل أن تمسك بالدولة الحديثة ـ وليس استكشاف الطريقة التي تشتبك فيها الحركات الإسلامية مع مجموعات أكثر انتشاراً من سلطة الدولة الحديثة وهي تتقاطر إلى مجالات كانت تحت السيطرة الدينية فيما مضى من التعليم، والتشريع، والولادة، والزواج، والموت ـ[٤٦]بهذا التحديد يكون العلماء حددوا تبعاً لذلك فهمنا لمجال «السياسي» الذي ترى فيه الجماعات الإسلامية نفسها منشغلة حالياً. وكما رأينا أعلاه، فالسلفيون مثل أنصار السنة يفهمون عمل الدعوة نفسه بأنه من الناحية الأساسية عمل سياسي لأنه يتحدى أفكار الأخلاق المسيطرة والحقيقة المروجة من كل من الدولة ومن الحركات المنافسة داخل الإسلام الحديث.

وكما بين التحليل أعلاه، لا يمكن جمع تلك الحركات الإسلامية التي تجادل من أجل إعادة إيقاظ أسس الإسلام بوصفها مصدراً للعمل السياسي (مثلما يفعل كل من السلفيين والإسلاميين المستلهمين لحركة الإخوان المسلمين) لا يمكن جمعهم في فئة موحدة. ففي حين أن عمل العلماء الذين قللوا من أهمية «التهديد الإسلامي» (وهم يصرون أن السياسة الإسلامية لها جداول أعمال مشابهة للسياسة الغربية العلمانية ولكن في

---

(٤٥) نفسه، ص ٣٦.

(٤٦) من أجل دعوة مشابهة لمساءلة الافتراض الشائع بأن الإسلام هو الذي توسع في السياسة، ولاستكشاف كيف كان الإسلام قد اشتبك مع توسع الدولة الحديثة على مجالات دينية تقليدياً، انظر: تشارلز هيرشكند «ما هو الإسلام السياسي» مشروع الشرق الأوسط للبحث والمعلومات (ام ئي آر آي بهي) ج ٢٧ رقم٤ (٢٠٠٧)، ص ١٢ ـ ١٥.

مصطلح إسلامي)[٤٧] كان عملاً مساعداً في فتح موضوع السياسة الإسلامية للدراسة الرصينة، فعملهم قلّل أيضاً من أهمية الاختلافات الموجودة بين تنويعات من النظرية السياسية الإسلامية ونماذج الحكم الغربي الملكية. لقد بيّن التحليل أعلاه أن الفلسفة السياسية السلفية لأنصار السنة ليست مجرد فلسفة فريدة فيما يتعلق بالنظريات السياسية الأخرى وذلك بسبب التوابع الإسلامية الرمزية التي تعبئها لتعبر من ناحية أخرى عن عمليات سياسية شاملة مثلما اقترح إيكلمان وبيسكاتوري عن النظرية الإسلامية السياسية في كتابهما المساعد من ناحية أخرى[٤٨]، بل لأنها تجادل من أجل الفلسفة السياسية التي هي فريدة في نفسها. فكرة أنصار السنة في أن الدولة الفاضلة ممكنة فقط نتيجة لمجتمع فاضل وأن هذه الفضيلة لا تعتمد فقط على الاستقامة الأخلاقية ولكنها تعمد أيضاً على النقاء العقدي، تثير سلسلة من التحديات المثيرة للاهتمام للنظريات الموجودة عن الدين والسياسة والتي يجب أن تفحص فحصاً كاملاً في المستقبل. وأملي هو، إن لم يكن شيئاً آخر، أن تشجع هذه المقالة العلماء ليفحصوا ثانية السياسة الإسلامية (صدوعها الداخلية، تناغماتها وتنافراتها مع الحلول السياسية المعروضة في الغرب) وبفعلهم هذا أن يبدؤوا في بناء صورة منسوجة على نحو أفضل بكثير لتنويعة الحلول السياسية الإسلامية المعروضة لمعالجة مشكلات عصرنا.

(٤٧) انظر: ، على سبيل المثال، ديل إف. إيكلمان وجيمس بيسكاتوري، السياسة الإسلامية، برينستون: مطبعة جامعة برينستون، ١٩٩٦.

(٤٨) نفسه، ص ٢٠.

مسرد المراجع

عبد الرحمن عبد الخالق، الأصول العلمية للدعوة السلفية: توحيد، اتباع، تزكية، الإسكندرية: دار الإيمان، من دون تاريخ.

ـــــ، المسلمون والعمل السياسي، من دون ناشر، ومن دون تاريخ.

عبد الله أحمد التهامي وعمر الشيخ، الاستجابة تحاور الشيخ عبد الرحمن عبد الخالق حول قضايا الساعة، في الاستجابة، المجلد١، رقم٢ (صفر ١٤٠٦هـ/ تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٨٥م) ص ١٠ ـ ١٢.

أبو ربيعة، إبراهيم، الأصول الفكرية للنهضة الإسلامية في العالم العربي الحديث. ألبني: جامعة الولاية من مطبعة نيويورك، ١٩٩٦.

أحمد محمد طاهر، جماعة أنصار السنة المحمدية: نشأتها، منهجها، أهدافها، الرياض: دار الفضيلة للنشر والتوزيع، ٢٠٠٤.

أحمد، إيناس، «الإسلام السياسي في السودان: الإسلاميون وتحديات سلطة الدولة (١٩٨٩ ـ ٢٠٠٤)»، في الإسلام والسياسة الإسلامية في إفريقية، بنجامين سوريس ورينه أوتا فيك (محرران). نيويورك: بلغريف ماكميلان، ٢٠٠٧، ص ١٨٩ ـ ٢١٠.

أسد، محمد، رسالة القرآن، تراوبريدج، ويلتشاير: ردوودبوكس، ١٩٨٤.

براون، جوناثان سي. اعتماد موثوقية البخاري ومسلم: تشكيل وعمل أصول الحديث السني. ليدن: بريل، ٢٠٠٧.

كولنز، روبرت أو.، وبير، جيه. ميللارد، السودان الثوري: حسن الترابي والدولة الإسلامية (١٩٨٩ ـ ٢٠٠٠)، ليدن، بريل، ٢٠٠٣.

كوك، مايكل، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الفكر الإسلامي، كيمبردج: مطبعة جامعة كيمبردج، ٢٠٠٠.

إيكلمان، ديل اف.، وبيسكاتوري، جيمس، السياسة الإسلامية، برينستون: مطبعة جامعة برينستون، ١٩٩٦.

الأفندي، عبد الوهاب، ثورة الترابي: الإسلام والسلطة في السودان، لندن: غراي سيل، ١٩٩١.

فوبن روكسان، عدو في المرآة: الأصولية الإسلامية وحدود العقلانية الحديثة، برينستون: مطبعةجامعة برينستون، ١٩٩٩.

غلاب، عبدالله، الجمهورية الإسلامية الأولى: تطور وتمزق الإسلامية في السودان، بيرلنغتون، فيرمونت: أشغيت، ٢٠٠٨

حيدر، إبراهيم علي، سقوط المشروع الحضاري. الجزء الأول: السياسة والاقتصاد، الخرطوم: مركز الدراسات السودانية ٢٠٠٤.

هيرشكند، تشارلز، «ما هو الإسلام السياسي» مشروع الشرق الأوسط للبحث والمعلومات (ام ئي آر آي بهي) ج ٢٧، رقم٤ (٢٠٠٧)، ص ١٢ ـ ١٥.

لايش، أهارون، و ووريبرغ، غابرييل، إعادة تطبيق الشريعة الإسلامية في السودان تحت حكم النميري: تقويم لتجربة تشريعية في ضوء سياقها التاريخي، المنهاج، والنتائج، ليدن: بريل، ٢٠٠.

مايكل، ريتشارد بهي.، مجتمع الإخوان المسلمين، لندن: مطبعة جامعة أكسفورد، ١٩٩٦.

سولومون، نوح، الكدح في ظلال الإنقاذ: الصوفية والسلفيون في عصر الإسلامية المتأخرة في السودان المعاصر، دكتوراه (قادمة).

سيزمان، روديغر، «بين السلفية والإسلامية»، في بول ال. هيك (محرر)، الصوفية والسياسة، نيويورك: مطبعة ماركوس وينر، ٢٠٠٧، ص ٢٣ ـ ٥٧.

سيبارد، وليام ئي.، (محرر)، سيد قطب والحركية الإسلامية: ترجمة وتحليل نقدي للعدالة الاجتماعية في الإسلام، ليدن: بريل، ١٩٩٦.

سيد أحمد، عبد السلام، السياسة والإسلام في السودان المعاصر. نيويورك: مطبعة سينت مارتن، ١٩٩٦.

سيمون، تي. عبدو ماليقالم، في صورة من؟ الإسلام السياسي والممارسات الحضرية في السودان. شيكاغو: مطبعة جامعة شيكاغو، ١٩٩٤.

(٧)
العقائد المتناقضة والصراعات في الحركة السلفية في إندونيسيا

نورهيدي حسن

بالرغم من تكاثرها السريع ونجاحها في تأسيس تيار حصري من الحركية الفعالة الإسلامية في إندونيسيا، بقيت الحركة السلفية المعاصرة، مع ذلك، عرضة لتوترات وصراعات في أوساط زعمائها. وفي الحقيقة، إن الحركة لا هي متحدة ولا هي متماسكة صلبة، بل هي بالأصح مجزأة، وهذه التجزئة لها علاقة كبيرة جداً بالتنافس الشديد في أوساط السلفيين على موقع الممثل الشرعي للحركة. فالحوارات والمجادلات كثيراً ما تنفجر من هذا التنافس وخصوصاً حول الحقوق الحصرية لتحديد الحدود، ولتفسير الرموز الدينية والعقائد التي تعتبر جزءاً لا يتجزأ من الهوية ومن طموح الحركة، ولتدعم مطلبهم المنظم ومطلبهم المضاد. ويتضمن التنافس الصراع لا من أجل السلطة والشرعية فقط، ولكن من أجل العضوية والارتباطات الاستراتيجية أيضاً. وهذا التنافس هو أكثر من مجرد تنافس على الرموز الدينية والمؤسسات التي تنتجها وتديمها - الملمح الرئيس الذي يصبغ حركيات السياسية الإسلامية عبر العالم ـ إنه مفاوضة عامة على القواعد، والخطابات والشبكات التي تربط مجتمع الحركة معاً من الناحية الأخلاقية[1].

(١) عن تعريف السياسة الإسلامية، انظر: ديل إف. إيكلمان وجيمس بسكاتوري، السياسة الإسلامية، برينستون، نيوجيرسي: مطبعة جامعة برينستون، ١٩٩٦، ص ٥ ـ ١١.

وتبدو التجزئة في الحركة السلفية متجذرة في التناقض الأيديولوجي والسياسي في نظام حكم المملكة العربية السعودية، فهو نفسه الراعي الرئيس للحركة. فمن جهة، يريد نظام الحكم أن يعزز موقعه الجيو استراتيجي بوصفه خادم الحرمين الشريفين ومركز العالم الإسلامي معاً، وذلك بأن يصور نفسه بوصفه الحامي الحقيقي الوحيد للشريعة الإسلامية، والنظام بهذا يضع للمساءلة صيغ الحكم الأخرى، ولكنه من جهة أخرى، يحتاج إلى أن يحافظ على شرعيته في وجه المعارضة المتنامية، سواء في الوطن أو في الخارج معاً، وذلك بتطوير عقيدة طاعة الحكام الموجودين. هذا التناقض أربك زعماء الحركة وخصوصاً حين يواجهون بوقائع عالمية معقدة وشاملة. وطوروا، ليكون جزءاً من التزامهم بطاعة الحكام الموجودين، طوروا نموذجاً غير سياسي مفرطاً في التقوى من الفعالية الحركية الإسلامية موسومة بازدراء للسياسة. ولكن هذا الموقف من الاستكانة اللاسياسية ينتج في الغالب تناقضات، وخصوصاً حين تتعامل مع سياقات سياسية واجتماعية مختلفة.

وكما سبق لي أن جادلت في مكان آخر، فإن تطور الحركة السلفية في إندونيسيا مرتبط ارتباطاً متصلباً مع النفوذ المتصاعد للمملكة العربية السعودية في السياسة العالمية للعالم الإسلامي[٢]. فبعد النفوذ المتلاشي للقومية العربية الاشتراكية التي كانت مرتبطة برئيس مصر، جمال عبد الناصر (المتوفى في العام ١٩٧٠)، وارتفاع أسعار النفط ارتفاعاً عالياً في السبعينيات من ١٩٧٠، روجت المملكة العربية السعودية انتشار الوهابية في كل أنحاء العالم الإسلامي بوصف هذا الانتشار هو حجر زاوية في سياستها الخارجية[٣]. ومع ذلك، فدور المملكة في السياسة العالمية واجه تحدياً جدياً حين انفجرت الثورة الإيرانية في العام ١٩٧٩ وجاءت بآية الله

---

(٢) نور هيدي حسن، «الحركة السلفية في إندونيسيا: حراكيات عابرة للقومية والتطور المحلي»، دراسات مقارنة لجنوب آسيا، وإفريقية، والشرق الأوسط، ج ٢٧، رقم١ (٢٠٠٧) ص ٨٣ ـ ٩٤.

(٣) كاري فريزر، «في الدفاع عن مملكة الله: الدين وفن الحكم في سياسات المملكة العربية السعودية». في الدين العابر للقوميات والدول المتلاشية، محرر، سوزان هوبر رودولف وجيمس بيسكاتوري، بولدر، كولورادو: ويستفيو، ١٩٩٧، ص ٢١٢ ـ ٢٤٢، راينهارد شولتز، الإسلامية الدولية في القرن العشرين، ليدن: بريل، ١٩٩٠، وجيل كيبل، أثر الإسلام السياسي، لندن: آي. بي. توريس، ٢٠٠٢.

الخميني إلى السلطة. كانت المملكة العربية السعودية مشغولة بهواجس التفكير في أن ثورة مماثلة يمكن أن تزيل هيمنتها الخاصة المكتسبة حديثاً. وكان هذا القلق مبرراً إلى حد ما بصعود جماعة إسلامية ثورية ضمن حدود المملكة العربية السعودية، قادها جهيمان العتيبي، واستولت الجماعة على الحرم المكي الكبير في مكة المكرمة في شهر تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٧٩[٤]. وصار التحدي المفروض من الثورة الإيرانية أوضح حين شهدت المملكة العربية السعودية سلسلة من مظاهرات شيعية، واقترح الخميني أن تمنح مكة والمدينة مكانة دولية[٥]. وحاولت المملكة العربية السعودية بصلابة أن تحد من الآثار المدمرة للثورة. فعلى المستوى المحلي سعت المملكة العربية السعودية أن تثبت التزامها بالإسلام بفرض تطبيقٍ أحزم للتشريعات الدينية، في حين كثفت على المستوى الدولي تصدير الوهابية، التي تحتوي عقائدها لا على عواطف مناهضة للشيعة فقط، بل تحتوي أيضاً على أفكار إسلامية مناهضة للثورية[٦]. وفي الوقت الذي كانت المملكة العربية السعودية فيه تعمل ذلك، حاولت بصلابة أن توسع شرعيتها وصورتها بوصفها الدولة الإسلامية الحقيقية الوحيدة الملتزمة بالتطبيق الشامل للشريعة. وبسبب المعنى الازدرائي للفظة الوهابية بين المسلمين عبر العالم، فضلت المملكة لفظة السلفي لتكون راية حملتها.

مناهضة الحزبية

برغم تشديدهم على الحاجة إلى العودة إلى القرآن الكريم والسنة المطهرة وفقاً للفهم والقدوة التي كان عليها السلف الصالح، يرفض

---

(٤) من بين الأعمال التي تحلل هذه الحادثة كتاب مضاوي الرشيد، تاريخ المملكة العربية السعودية، كيمبردج: مطبعة جامعة كيمبردج ٢٠٠٢، ص ١٤٤ ـ ١٤٦، جوزيف إي كشيشيان، «الإحيائية الإسلامية والتغيير في المملكة العربية السعودية: رسائل جهيمان العتيبي إلى الشعب السعودي»، العالم الإسلامي المجلد ٨٠ رقم١ (١٩٩٠)، ص ١ ـ ١٦، ستيفن شوارتز، وجها الإسلام: آل سعود من التراث إلى الرعب، نيويورك، إن واي: دبلداي، ٢٠٠٢، وتوماس هيغهامر وستيفان لاكروا، «الإسلامية الرافضة في المملكة العربية السعودية: قصة جهيمان العتيبي بعد إعادة النظر فيها»، الجورنال الدولية لدراسات الشرق الأوسط ج ٣٩، رقم١ (٢٠٠٧)، ص ١٠٣ ـ ١٢٢.

(٥) في الخلاف بين إيران والمملكة العربية السعودية في ثورة بعد الخميني، انظر: فريزر «في الدفاع عن مملكة الله»، ص ٢٢٦ ـ ٢٣٤.

(٦) إيكلمان وبيسكاتوري، السياسة الإسلامية، ص ١٥١.

السلفيون، مع ذلك، بقوة ما يسمونه الدعوة الحزبية، وهذا يعني حرفياً الدعوة إلى المشاركة في السياسة المحلية[7]. وكان هذا قد عُرِّف منهم بأنه الدعوة السياسية إلى الاتباع المتعصب لجماعة معينة، وكانوا يعتقدون أنها تمنع المؤمن من الاتباع الكامل لمنهج السلف[8]. ومن وجهة نظر السلفيين أن الدعوة الحزبية معارضة للدعوة السلفية للأسباب التالية:

١) إنها تحرف عن سبيل المؤمنين.

٢) يقترب قادتها على نحو خطير من خطايا البدعة.

٣) أعضاؤها ملتزمون بعقيدة الولاء والبراء على أساس الطاعة لقائد معين، وليس للقرآن الكريم والسنة المطهرة.

٤) تعلم التعصب عن طريق الإخلاص لقضية دنيوية[9]. وهم يدّعون أن الدعوة السلفية هي الدعوة الإسلامية المشروعة الوحيدة المستندة إلى القرآن الكريم والسنة المطهرة، وهم بفعلهم هذا، يرفضون كل نشاطات الدعوة التي تنفذها الجماعات الإسلامية الأخرى.

ويجادل السلفيون في أن الخطأ الرئيس الذي ترتكبه الجماعات الحزبية ينشأ عن ولائها لمتبعي البدعة. ويعتقد أن هذه الغلطة قد سببت الانقسام في صفوف المسلمين لأنها تعلم التعصب لكل جماعة منفصلة، وهي بذلك تحث الأعضاء على التخلي عن أي حقائق قد تعود للآخرين. وفي رأي السلفيين، أن أعضاء مثل هذه المجموعات يصيرون واقعين في شرَك في نفق من التفكير الضيق، لأنهم يصيرون مركزين على نحو حصري في محاولات الاستيلاء على السلطة السياسية[10]. ويوجه السلفيون نقدهم الرئيس ضد الإخوان المسلمين الذين تعتبر روحهم مساوية للروح الوثنية

(٧) بالنسبة إلى السلفيين، يكون للحزبية (الفاعلية السياسية) معنى واسع، يراوح بين المشاركة في النظام البرلماني وبين إطاحة الحكومة.

(٨) عبد المعطي، «مكافحة الدعاية الحزبية»، السلفي، رقم٩ (١٩٩٦) ص ١٦.

(٩) نفسه، ص ١٦ ـ ١٩.

(١٠) مقابلة مع محمد عمر السويد، يوغياكارتا، كانون الأول/ ديسمبر ٢٠٠٢.

قبل الإسلام في الفترة المعروفة باسم الجاهلية[11]. بل يُزعم أن الالتزام بالدعوة الحزبية هو واحد من الخصائص المميزة للمؤمنين بتعدد الآلهة من المشركين، وهذا لأن أولئك الذين يدعمون الدعوة الحزبية يستخدمون الإسلام سلاحاً لإنشاء جماعات متعصبة لمصالحهم السياسية الخاصة، والنتيجة هي أن يصير المسلمون مجزئين وضعفاء[12].

ومع ذلك، وعلى نحو متناقض، يتهم السلفيون الإخوان المسلمين بكونهم واقعين في شرك خطايا البدع وخصوصاً بسبب طموح الإخوان المسلمين إلى توحيد الأمة المسلمة. والسلفيون مقتنعون أن الإخوان المسلمين لديهم ميل نحو توجيه ولاء أتباعهم بلا تحفظ إلى قادة معينين على حساب الولاء للقرآن الكريم والسنة الشريفة، ومثال السلف الصالح. ولتوكيد نقدهم، فهم يقتبسون عدداً من الفتاوى من عبد العزيز بن عبد الله بن باز (المتوفى في العام ١٩٩٩)، ومحمد ناصر الدين الألباني (المتوفى في العام ١٩٩٩)، ومحمد بن صالح بن العثيمين، وصالح بن فوزان الفوزان، وهي فتاوى تمنع السلفيين من إظهار أي تعاطف مع الإخوان المسلمين والحركات الإسلامية المماثلة[13]. من أجل هذا، فالسلفيون يشجبون المسلمين المتعاطفين مع الرسائل التي ينشرها منظرو الإخوان المسلمين والجماعات المشابهة الأخرى، والذين يعرفهم جعفر عمر طالب، وهو أحد المنظرين المهمين في صفوف السلفيين الإندونيسيين، باسم «المحرضين الدينيين»[14]. وهناك هدف زائف آخر مزعوم يسعى وراءه الإخوان المسلمون، وفقاً لنقادهم السلفيين، وهو محاولة إعادة تأسيس الخلافة الإسلامية. ويزعم السلفيون أن هذا الطموح سياسي في طبيعته ويهدد نقاء الدعوة الإسلامية، وأن هذا الطموح قد شجع أعضاء الإخوان المسلمين على مساندة الثورة الإسلامية

---

(١١) ابن سيارف البنغالوي السلفي الأنصاري، «روح الحزبية، روح الجاهلية». سلفي رقم ٩ (١٩٩٦) ص ٥١ ـ ٥٤.

(١٢) جعفر عمر طالب، «أخلاق الموحدين أخلاق المشركين»، سلفي رقم ١٦ (١٩٩٧)، ص ١٢.

(١٣) انظر: «فتوى ـ فتوى العلماء بشأن حظر تشكيل جماعة حزبية»، سلفي رقم ٩ (١٩٩٦)، ص ٢٤ ـ ٢٨.

(١٤) جعفر عمر طالب، «رحلة سفر من البلد» (بير جلانان داري لوار نيجيري)، سلفي رقم ٥ (١٩٩٦)، ص ٦٢ ـ ٦٣.

الإيرانية من دون الالتفات إلى «كل أشكال الكفر في هذه الثورة، وعداوة أنصارها لمبدأ أهل السنة والجماعة»[١٥]. وتماشياً مع هذا المدخل غير الثوري، طور السلفيون موقفاً معتدلاً نحو الحكام الموجودين. وهم يشيرون إلى علماء سلفيين بارزين، ومنهم ابن باز وصالح بن فوزان الفوزان، يلتزمون بأن نقد الحاكم الشرعي قد يجلب الفوضى (الفتنة)، وأن مثل هذا الفعل انحراف مطلق عن المنهاج السلفي[١٦].

ومع ذلك، فموقف السلفيين لا يضمن حصانتهم من السياسة، وذلك لأن بعض العناصر في أيديولوجيتهم تعاني من الغموض. فهم يلتزمون، على سبيل المثال، بأن على المسلمين أن يطيعوا حكامهم الشرعيين، سواء أكانوا عادلين أم غير عادلين، بشرط ألا يؤمروا باقتراف أي معصية. وهذا الشرط مهم لأنه ضمن سياق معين يجعل من الممكن للسلفيين أن ينسحبوا من ولائهم الأول. ويبقى الشيء نفسه صحيحاً بالنسبة إلى رأيهم في مفهوم الحاكمية (السيادة). فهذا مفهوم مفتاحي طوره سيد قطب وأبو الأعلى المودودي، اللذين تُعلِّم كتاباتهما أن الحكم في الإسلام لله وحده[١٧]. وفي كلا التفسيرين: تفسير سيد قطب وتفسير المودودي، تفهم الحاكمية على أنها واحد من المكونات الرئيسة للتوحيد، وهذا يعني القبول والإيمان بوحدانية الله تعالى وسلطانه المطلق. ويرفض السلفيون ما يسمى توحيد الحاكمية، مصورين الحاكمية فرعاً مستقلاً من التوحيد[١٨]. وهم يساندون هذا الموقف بالإشارة إلى عدد من الفتاوى التي أصدرتها السلطات السلفية في المملكة العربية السعودية، والذين يرون أن توحيد الحاكمية من أشكال البدعة استغل بصفة سلاح سياسي من الجماعات الحزبية[١٩]. ويجادلون أن

---

(١٥) مقابلة مع محمد عمر السويد، يوغياكارتا، كانون الأول/ديسمبر ٢٠٠٢.

(١٦) نفسه، ص ٤٩.

(١٧) أحمد اس. موصللي، الأصولية الإسلامية الراديكالية: خطاب سيد قطب الأيديولوجي والسياسي، بيروت: الجامعة الأمريكية في بيروت، ١٩٩٢، ص ١٥١.

(١٨) «توحيد الحاكمية بين عبد الرحمن عبد الخالق وعبد الله السبت»، سلفي، رقم ٢١ (١٩٧٧)، ص ١٤.

(١٩) «فتوى هيئة كبار العلماء في المملكة العربية السعودية: اصطلاح توحيد الحاكمية حالة جديدة»، «وفتوى ناصر الدين الألباني، استخدام كلمة الحاكمية بما في ذلك الدعاية السياسية». سلفي رقم ٢١ (١٩٩٧)، ص ١٧ ـ ١٨.

هذا الفهم يتطلب من المرء أن يعتنق عقيدة التكفير، التي سبق أن استُخدِمت من الجماعات الحزبية وسيلة لشرعنة ثوراتهم ضد الحكام المسلمين الشرعيين[٢٠]. وتعلم هذه العقيدة أن الحكام ـ أو حتى المجتمع بأكمله ـ الذين لا يتبعون الشريعة يعتبرون كفاراً، ولذلك يجب أن يقاوموا وأن يُستبدل بهم قادة إسلاميون حقيقيون باستخدام العنف، إذا كان ضرورياً.

وعلى الرغم من معارضتهم الصريحة لعقيدة التكفير، يؤيد السلفيون تطبيقاً صارماً للشريعة، وفي الواقع العملي يصنعون زعماً سياسياً ويفسدون نقدهم للجماعات الحزبية. فالخضوع للشريعة يعتبر إلزامياً لأنها شريعة الله. ويشدد السلفيون على أن قبول المسلمين للشريعة بوصفها القانون الوحيد الملزم يشكل واحداً من أعمدة الإسلام. ولكنهم يرون أنه جزء من توحيد الألوهية، الذي يوجب أن كل أشكال العبادة المقصود بها الله وحده. ووفقاً لتفسيرهم، فالاعتقاد أن أولئك الذين لا يطبقون الشريعة يضلون بالضرورة إلى التكفير، كما هو مفهوم ضمناً من توحيد الحاكمية، هو اعتقاد خاطئ[٢١]. ومن المثير للاهتمام أن السلفيين لا يستطيعون تجنب استخدام عقيدة التكفير في تحليلاتهم للنتائج التشريعية على الحكام الذين يخفقون في احترام الشريعة. ولكن رفضهم لهؤلاء الحكام يُقَصِّر عن التصريح عنهم وإعلانهم كلهم كفاراً. وهم يميزون بين نوعين من الكفار: كافر اعتقادي (كافر على مستوى الإيمان) وكافر عملي (كافر على مستوى الممارسة). ففي حين لم يبق الأول معتبراً مسلماً مؤمناً، يبقى الثاني يعتبر مسلماً، ولو كان مسلماً يرتكب أعمالاً فيها معصية.

ونحن هنا نرى الفروق السياسية الدقيقة من الأيديولوجية السلفية. ومن الواضح أن ضرورة الخضوع للشريعة بوصفها مجلى للتوحيد له عاقبة لا مناص منها في توكيدهم أن المسلم المؤمن يجب أن يطيع هذا القانون. ومع أنهم يؤكدون حذرين بشأن تأثير هذه العقيدة، كما يدل على ذلك إنشاؤهم نوع الكفر العملي، فإن السلفيين، مع ذلك، قد شددوا على أن الشريعة هي القانون الشرعي الوحيد الذي يجب أن يتبعه المسلمون.

(٢٠) مقابلة مع جعفر عمر طالب ومحمد عمر السويد، يوغياكارتا، كانون الأول/ ديسمبر ٢٠٠٢.

(٢١) «جارغون بارو، سلوغان لاما»، سلفي، رقم ٢١ (١٩٩٧)، ص ١.

ولذلك، نستطيع أن نستنتج أن الحد الفاصل بين السلفيين وبين أعضاء الجماعات الإسلامية الأخرى من حيث الأيديولوجية، هو في الحقيقة حد ضيق جداً. اختلافهم الرئيس هو ببساطة أن السلفيين يتمسكون بالرأي القائل إن الخضوع للشريعة لا يتطلب تأسيس دولة إسلامية، فهم لا يعتبرون الدولة الإسلامية أولوية. ومن المستطاع تحقيقها بالتدريج شريطة أن يسير المسلمون على الصراط المستقيم بطريقة ثابتة. وبكلمات أخرى، يشكل تحقيقها وعد الله للمسلمين المخلصين.

مسألة السرورية

هذه التناقضات الأيديولوجية أسهمت إسهاماً كبيراً في التنافس وفي الصراع الذي انفجر في صفوف زعماء حركة الدعوة السلفية في إندونيسيا. ومواكبة مع الانتشار السريع للحركة، برز التنافس في صفوف السلفيين من أجل موقع من يكون القائد الشرعي للحركة. وكلهم زعموا أنهم سلفيون أصلاء ملتزمون بهدف الحركة الرئيس من التزكية. وأحد المتنافسين، وهو جعفر عمر طالب (ومن أجل سيرته انظر الفصل الخاص بسير مفكري السلفية وحركييها الفاعلين في نهاية هذا الكتاب)، اتَّهم منافسيه، وهم على وجه العموم متخرجون في جامعات المملكة العربية السعودية، ومن جملتهم أبو ندا، وأحمد فايز عاصف الدين، ويوسف بيسا، اتهمهم بكونهم منتسبين إلى محمد سرور زين العابدين[٢٢]، وهو واحد من النقاد الرئيسين للمملكة العربية السعودية والذي كان قد انتقد بشدة حكومة المملكة العربية السعودية ومؤسستها الدينية بشأن وجود القوات الأمريكية على التراب السعودي في العام ١٩٩٠، وكان المعنى المتضمن في هذا الاتهام هو أن المتهمين كانوا على وجه الاحتمال جهاديين عنيفين ولم يكونوا يقبلون الحكومة القائمة بوصفها حكومة شرعية. التجزئة والصراع في صفوف السلفيين صارا محتَّمين. وانقسم السلفيون إلى تيارين رئيسين التيار الذي يدعى السروريين والتيار الذي يدعى غير السروريين.

---

(٢٢) من أجل المزيد عن محمد سرور زين العابدين، انظر: الفصل الخاص بسير السلفيين في نهاية هذا الكتاب.

وحذر جعفر عمر طالب، وهو يشير إلى حالة المملكة العربية السعودية، حذر السلفيين الإندونيسيين بأن يكونوا واعين لخطر ما يدعى بالفتنة السرورية وأن يبقوا متوافقين مع الدعوة السلفية. واعتقد جعفر عمر طالب أن مثل هذا التوافق كان مطلوباً للتعامل مع أعداء الدعوة السلفية، منافسيه الخاصين الذين اتهمهم بأنهم يتظاهرون بأنهم سلفيون في الوقت الذي اعتقدوا فيه في الواقع في تطبيق التكفير. وترى هذه العقيدة أن نظام الحكم يكون مرتداً إذا لم يتبع الشريعة، وأن العنف يمكن أن يستخدم لإطاحة مثل نظام الحكم هذا واستبدال دولة إسلامية حقيقية به. ووفقاً لجعفر عمر طالب كان نشر هذه العقيدة خطراً للغاية، وذلك نظراً إلى أنها كانت تستطيع أن تغرس الروح الثورية في أذهان المسلمين، كما كان مبيناً بياناً عملياً في حالة تنظيم الجهاد المصري ـ المسؤول عن اغتيال الرئيس أنور السادات في العام ١٩٨٤. وسعى جعفر عمر طالب إلى دعم هذا الادعاء بالإشارة إلى أن اسم السنة، وهو عنوان مجلة دورية كان ينشرها محمد سرور في لندن، كان تم تبنيه من أبو ندا ليكون اسماً لمطبوعته الخاصة به. وبالإضافة إلى هذا، أبرز جعفر الارتباط بين جمعية إحياء التراث (جمعية إحياء التراث الإسلامي) في الكويت، المانح الرئيس الذي يمنح أبو ندا، وعبد الرحمن عبد الخالق، وهو ناقد آخر رئيس لمفتي المملكة العربية السعودية ابن باز الذي كان قد تغاضى عن وجود القوات الأمريكية على التراب السعودي لتحرير الكويت من الاحتلال العراقي(٢٣).

في العام ١٩٩٦، أرسلت جمعية إحياء التراث عبد الخالق إلى إندونيسيا. وقد كلف بمهمة حل النزاعات التي كانت قد انفجرت ومزقت المجتمع السلفي في إندونيسيا. وفي خطابه، سعى عبد الخالق إلى الدفاع عن حركة الإخوان المسلمين ومنظريها عن طريق الكشف عن إمكانية الخطأ عند المنتقصين من قدرهم. وكانت هذه المناورة حاسمة من أجل الإجابة عن نقد جعفر عمر طالب لمن دعوا بالسروريين، الذين كانوا قد اتهموا بكونهم مندسين إخوانيين عازمين عن تدمير الدعوة السلفية عن طريق ترويج أيديولوجية الإخوان المسلمين. وفي جواب عن ذلك، طرح صالح

---

(٢٣) مقابلة مع جعفر عمر طالب، يوغيا كارتا، شهر كانون الأول/ ديسمبر ٢٠٠٢.

سويدي، وهو واحد من أهم أفراد هيئة العاملين مع أبو ندا، طرح سؤالاً عن الحكم الذي يُحَذِّرُ أولئك الذين ينتقدون السلطات السلفية المعروفة جيداً وأتباعها بأسلوب خشن لا مهاودة فيه، يحذرهم كي يكونوا أكثر اعتدالاً. وقال عبد الخالق إنه أسف لوجود مثل هؤلاء الناس وطلب منهم أن يتوبوا إلى الله فوراً[٢٤]، وهذه الحادثة أثارت غضب جعفر عمر طالب الذي شعر أن سؤال السويدي كان موجهاً إليه مباشرة، وأن السؤال جزء من مؤامرة لنزع الثقة منه أمام عبد الخالق. بعد هذه الحادثة، صار أكثر تشبثاً بالهجوم على أبو ندا والمناصرين السلفيين الآخرين، ووضع يوسف بيسا، الذي كان قد عمل مضيفاً للاجتماع، هدفاً واضحاً له. ولم يبق بعد ذلك قادراً على إخفاء غضبه وإحباطه من يوسف بيسا، الذي يتذكره جعفر بوصفه الخائن الذي حل محله في منصبه مديراً لمدرسة الإرشاد الإسلامية الداخلية الممتازة في العام ١٩٩٠ (بيسانترين). ومن دون أي تردد شجب يوسف بيسا بوصفه واحداً من أخطر السروريين في إندونيسيا.

إصرار جعفر عمر طالب على نقد يوسف بيسا وشجبه أدى إلى رد فعل غاضب من محمد شريف فؤاد هزاع، وهو مصري من هيئة التدريس في (بيسانترين الارشاد تينغاران) مدرسة الإرشاد الإسلامية الداخلية، وكان مبتعثاً هناك من جمعية إحياء التراث في الكويت. وفي كراسة له، تحدى جعفر عمر طالب أن يرتب مباهلة، وهو تعبير مشتق من أصل الكلمة العربي الثلاثي بهل، ويعني حرفياً «الملاعنة». والمباهلة نوع من صلاة تحدٍّ وفيها يجتمع الطرفان المختلفان ويدعوان الله تعالى أن يعطي حكماً بأن يجعل لعنته على الكاذبين في صفوف المتباهلين. بالنسبة إلى هزاع كانت هذه هي الطريقة الوحيدة لكبح مناورة جعفر عمر طالب، التي أنشأت مثل هذا الانقسام في صفوف السلفيين الإندونيسيين. ونشأ عن ذلك حوار محموم في أوساط السلفيين، ووصلت أخبار هذا الحوار إلى الطلاب الإندونيسيين الذين يدرسون في الجامعة الإسلامية في المدينة المنورة، وخصوصاً الطلاب المبتعثين من مدرسة الإرشاد الإسلامية الداخلية الذين ما زالوا يقيمون اتصالاً مع مدرسيهم السابقين. وشعرَ كلا الطرفين جعفر

---

(٢٤) مقابلة مع يوسف أسامة بيسا، سيريبون، شهر شباط/ فبراير ٢٠٠٣.

عمر طالب ويوسف بيسا أن موقف الطلاب في هذه القضية كان مهماً إلى أقصى حد. فالطلاب الحلفاء يمكن أن يستخدموا لحشد الدعم من سلطات سلفية معينة في المملكة العربية السعودية. وأرسل يوسف بيسا إلى الطلاب رسالة يشرح فيها آراءه عن مناورة جعفر عمر طالب[٢٥].

وفي رد فعل على رسالته انقسم الطلاب إلى جماعتين متعارضتين. بعضهم يدعم يوسف بيسا، وآخرون يقفون إلى جانب جعفر عمر طالب. وتحت قيادة أسامة فيصل مهري، وأبو منذر ذو الأكمال، وإينور رفيق، وآغوس روديانتو، وهم مؤيدون لجماعة جعفر عمر طالب اتصلت المجموعة بالمشرفين العلميين في الجامعة الإسلامية في المدينة المنورة من أمثال زيد محمد المدخلي، وربيع المدخلي، وعبد الرزاق بن عبد المحسن العباد، وهم كلهم معروفون بمعارضتهم الحازمة لمحمد سرور. وظهرت نتيجة مناقشاتهم في شكل كتاب صغير بعنوان: «نصيحة وتحذير بشأن شريف فؤاد هزاع»[٢٦]. وفي إجابته المؤيدة لجعفر عمر طالب، شدد زيد محمد المدخلي أن المباهلة كانت طريقة للدعوة استخدمت من الحداديين (وهم أتباع محمد الحداد المصري، وهو حركي فاعل من الإخوان المسلمين الذين يدعون إلى استخدام عقيدة التكفير) وكان غير مقبول. ووضح ربيع المدخلي، وهو يتبنى نفس النغمة أن مثل هذه الطريقة كانت غير صحيحة وحذر «الإندونيسيين السلفيين بأن يكونوا واعين للخطر الذي يطرحه أناس مثل محمد شريف فؤاد هزاع». وكان رأي عبد المحسن العباد أن اللجوء إلى «المباهلة محظور ما لم يكن الشخص ملحاً إلحاحاً كاملاً في انحرافاته، وإن المباهلة هي آخر خيار متبق»[٢٧].

ولم يتوقف الاضطراب هناك. وقضية السرورية التي رفعها جعفر عمر طالب ولدت التوتر والنزاع بين السلفيين والحركيين الفاعلين من الحركات الإسلامية الأخرى، وعلى وجه الخصوص من الإخوان المسلمين، وحزب

---

(٢٥) مقابلة مع أزهر شوليد سيف، جاكرتا، شهر كانون الثاني/ يناير٢٠٠٣.

(٢٦) أسامة مهري وآخرون، ، نصيحة وتحذير (بشأن شريف فؤاد هزاع)، ما لانغ: ياياسان والادون شالح، ١٩٩٦.

(٢٧) نفسه، ص ١ ـ ١٠.

التحرير، وحركة الدولة الإسلامية الإندونيسية التي نمت في الوطن ـ وهي حركة أظهرت نفسها في السبعينيات من ١٩٧٠، وقامت بحملة على نحو فعال من أجل تأسيس دولة إسلامية في إندونيسيا، وهي ترجع أصداء صرخة الحرب لحركة دار الإسلام التمردية التي انفجرت في جاوه الغربية في العام ١٩٤٩. وهذه الحركات التي تعتبر نفسها سلفية فيما يتصل بالعقيدة، لم يستطيع أنصارها أن يقبلوا شجب جعفر عمر طالب لقطب الذي ألهمت أفكاره طريقهم في الحركية الفعالة، ولا أن يقبلوا زعم جعفر عمر طالب أن هذه الحركات التي تبعوها سقطت سقوطاً مشيناً في نوع الحزبية. وبالنسبة إليهم، لم يكن هناك أي أرضية لجعفر عمر طالب وأمثاله المشابهين له برأيه ـ من الذين اعتبروا الدعوة الشكل الوحيد المقبول للسياسة ـ ليشوهوا سمعة الحزبية، بمعنى المشاركة في السياسات العملية، بوصفها شكلاً من البدعة وشركاً، وهو ما سيعني أنهم كانوا يتصرفون في معارضة للإسلام. ووقعت اشتباكات حين رفض الحركيون الفاعلون من الإخوان المسلمين أن يسمحوا لأتباع جعفر عمر طالب أن يقيموا فعالياتهم في عدة مساجد إندونيسية مثل مسجد ماردية، قرب كلية طب جامعة قادجاه مادا. ورداً على ذلك، تبنى أتباع جعفر عمر طالب موقفاً أكثر عدوانية بكثير، وسعوا إلى السيطرة على المسجد، بل مدوا هذا الجهد إلى محاولة استبدال قيادة الإخوان المسلمين في مجتمع صلاح الدين من جامعة قادجاه مادا[٢٨].

منذ ذلك الحين، رسمت تمايزات واضحة بين السلفيين وبين أعضاء المنظمات الإسلامية الأخرى. وبدأ طلاب الجامعات المنغمسون في الحركية الفعالة الإسلامية يميزون بين حلقة الإخوان المسلمين وبين دورة السلفيين، اللتين كانتا في السابق قد اندمجتا في حلقة تربية (وهي منتدى لدراسة العلوم الإسلامية) أو دورة تربوية (نوع من ورشة عمل عن التعاليم الإسلامية). وبدأ أتباع كل حركة يتنافسون في اجتذاب أتباع جدد. ونتيجة لذلك، صارت الانتقالات في العضوية من حركة إلى أخرى أمراً شائعاً. وكثيرون من أعضاء حركة الدولة الإسلامية الإندونيسية، وقد خابت آمالهم في حراكهم الفعال السري، قرروا الانتقال إلى الحركة السلفية. القوة

(٢٨) مقابلة مع أبي مصعب، شهر كانون الأول/ ديسمبر ٢٠٠٢.

الجديدة التي توافرت من انشغالهم في السلفية كانت سبباً من أجل التحاقهم بهذه الحركة أهم بكثير من استخفافهم بالإخوان المسلمين وحزب التحرير، فضلاً عن جماعة التبليغ. بل أسس هؤلاء الطلاب منظمة مظلة جديدة دعبت رابطة الشريعة[٢٩].

وما يجب توكيده هنا هو الأبعاد العابرة للقوميات والأبعاد المالية للصراع. فباستثارة قضية السرورية، سعى جعفر عمر طالب على ما يظهر إلى تعزيز علاقاته مع السلطات السلفية البارزة في المملكة العربية السعودية وبلدان أخرى في الشرق الأوسط. وكان هذا الجهد مهماً على وجه خاص ليدعم زعمه بأنه هو الذي كان السلطة الرئيسة في صفوف السلفيين الإندونيسيين الذين كانوا مهمتين بحملة المملكة العربية السعودية لطرد الحركين الفعالين السلفيين الذين كانوا قد قاوموا سياسة المملكة العربية السعودية في دعوة القوات الأمريكية في العام ١٩٩٠. وفي الوقت نفسه، أمّل جعفر عمر طالب أنه كان سيكسب دعماً مهماً من أجل نشر رسائل سلفية من مؤسسات خيرية إنسانية في المملكة العربية السعودية. وكان أناس مثل زيد محمد المدخلي، وربيع المدخلي، وعبد المحسن العباد شخصيات مهمة بالفعل، وهم بسبب تأثيرهم في الحركة السلفية، كانوا يستطيعون تقديم الدعم الموجه بقنوات من مؤسسات المملكة العربية السعودية لنشاطات الدعوة السلفية في إندونيسيا.

السلفيون الحركيون مقابل السلفيين اليمانيين

تبين مسألة السرورية بياناً عملياً كم يكون السلفيون عرضة للتمزق وللصراع الذي يمكن أن ينشأ عن الفروق الأيديولوجية الدقيقة وعن المناورات الشخصية. فالسلفيون يجدون أنفسهم في موقف متناقض بين الحاجة لإظهار طاعتهم للقوى الموجودة، وبين الطموح إلى إبراز صورتهم بوصفهم أكثر المدافعين عن الشريعة التزاماً. وبالنسبة إلى الأنصار الأوائل لحركة الدعوة السلفية الإندونيسية تصادمت هاتان المصلحتان مباشرة مع السياسة الواقعية المصلحية في أثناء نظام حكم النظام الجديد الذي قاده

(٢٩) مقابلة مع فقيه إيدي سوسيلو، سيما رانغ، شهر شباط/ فبراير ٢٠٠٣.

سوهارتو. وكان معروفاً بأنه قائد ديكتاتور فاشيستي حاول منهجياً تهميش تعبيرات الإسلام السياسي في مجال الجمهور الإندونيسي، وذلك من طريق إدماج، من بين أدوات أخرى، الأحزاب الإسلامية وتطبيق سياسة الأساس الوحيد، الذي تطلّب من كل المنظمات الجماهيرية والأحزاب السياسية أن يقبلوا المبادئ الخمسة، وهي أيديولوجية الدولة بوصفها الأساس المفرد لأيديولوجيتهم ونشاطاتهم، وبهذا يمنع الإسلام من أن يكون مستخدماً بصفته أساساً لأي منظمة. وفي هذا السياق، فقد قام سوهارتو بشكل ثابت بقمع كل أنواع المعارضة الإسلامية التي انفجرت في السبعينيات وفي النصف الأول من الثمانينيات. ونتيجة لذلك، لم يتردد السلفيون الإندونيسيين الأوائل من العمل بود ووئام يدأً بيد مع الإخوان المسلمين ومع حزب التحرير كذلك، والنشيطون الفاعلون من حركة الدولة الإسلامية الإندونيسية في محاولاتهم مقاومة قمع سوهارتو. وفي الحقيقة، في أثناء سنواتها التشكيلية في النصف الثاني من الثمانينيات، قامت الحركة السلفية في الغالب بالتنظيم المشترك للحلقات (وهي منتدى للدراسة الإسلامية) والدورات (وهي ورشات عمل في التعاليم الإسلامية) مع النشطاء الفاعلين من منظمات إسلامية أخرى. وكان ذلك تحت شعار «عقيدة سلفية ومنهج إخواني»، وقد وسعوا تأثيرهم واجتذبوا جيلاً جديداً في دائرتهم.

وكان قرب الأنصار الأوائل للحركة السلفية والنشيطين الفاعلين من المنظمات الإسلامية الأخرى، وخصوصاً الإخوان المسلمين كان ذلك القرب أيضاً هدف نقد جعفر عمر طالب حين أثار مسألة السرورية. وفي مطلع العام ١٩٩٠ عاد جعفر إلى وطنه بعد أن أكمل مغامرة جهاده في حرب الأفغان. وتطوع بالالتحاق بعدة فصائل من المجاهدين الأفغان، بعد أن كان قد درس في معهد المودودي الإسلامي في لاهور، في باكستان لأقل من عام. ولم يكن هذا مثيراً للدهشة، لأن طلاباً عديدين آخرين من إندونيسيا كانوا أيضاً يتطوعون. أولاً، هو قدم نفسه لمعسكر الخيرية للتدريب العسكري في بيشاور، وهو المعسكر الذي صار مقر قيادة المقاتلين المتطوعين من سوريا[٣٠]. ومن اللافت للاهتمام أن نلاحظ أن

---

(٣٠) انظر: «ابن مالانغ خريج حرب أفغانستان»، ٥ آب/ أغسطس ٢٠٠١.

رابطة العالم الإسلامي والمنظمات العربية الإسلامية الأخرى المسؤولة عن تجنيد المقاتلين المتطوعين في كل أنحاء العالم، غطت غرضها الحقيقي في أغلب الأوقات بالزعم أن هؤلاء المجندين كانوا يتلقون دورات دينية في معاهد تعليمية مختلفة في باكستان. ولكن بعد أن يصلوا هناك، يزعم أن المتطوعين حولوا إلى المعسكرات الإقليمية التي يتلقون فيها تدريباً مكثفاً في أساليب الحرب غير التقليدية[٣١].

في العام ١٩٨٧، بدأ جعفر عمر طالب انشغاله في حرب أفغانستان. ويزعم أنه التحق أولياً مع الحزب الإسلامي بقيادة قلب الدين حكمتيار، قبل أن يرسل لمساعدة الجامعة الإسلامية بقيادة عبد رب الرسول سياف. وكان شائعاً بالنسبة إلى المقاتلين المتطوعين أن يدوروا من فصيل إلى آخر في مساعدة المجاهدين الأفغان[٣٢]. وهو يزعم بأنه شارك سيافاً في خيمة وبأنه كان له اتصال مع أسامة بن لادن. ولكن، لأسباب أيديولوجية، فضل جعفر عمر طالب في نهاية المطاف أن يدعم جماعة الدعوة إلى القرآن وأهل الحديث، وهي فصيل سلفي صارم و«إمارة» عربية سعودية يقودها جميل الرحمن. وكان لهذا الفصيل علاقات خاصة مع أهل الحديث في باكستان، وهي حركة إصلاحية تأسست في الهند في القرن التاسع عشر وتتقاسم تشابهات عديدة مع الوهابية، وخصوصاً فيما يتصل بالتبرؤ من الممارسات التقليدية مثل زيارة قبر النبي[٣٣].

لدى عودته إلى إندونيسيا، كُلِّف جعفر عمر طالب واجب إدخال تغييرات على المدرسة الإسلامية الإصلاحية في جاوا الوسطى مدرسة الإرشاد الإسلامية الداخلية (بيسانترين الإرشاد تانغيران)، وذلك من أجل

(٣١) انظر: بيتر تشوك، «التطرف الإسلامي المحارب في جنوب الفلبيين» في الإسلام في آسيا: تغيير الوقائع السياسية، محرر، جاسون ا ف. إسحق سون وكولين روبنشتاين. ص ١٩٨.

(٣٢) من أجل مناقشة تفصيلية في هذه القضية انظر: أوليفييه روي، الإسلام والمقاومة في أفغانستان، الطبعة الثانية، كيمبردج، مطبعة جامعة كيمبردج، ١٩٩٠. وانظر: أيضاً أحمد راشد، طالبان: الإسلام، والنفط، واللعبة الكبيرة في آسيا الوسطى. لندن: آي: بي. توريس، ٢٠٠٠.

(٣٣) بشأن أهل الحديث، انظر: باربارا دي. ميتكالف «الحركية الإسلامية التقليدية: ديوباند، تبليغ، والطلاب»، أوراق آي إس آي إم، ليدن، ٢٠٠٢، ص٦، وانظر: أيضاً مريم أبو الذهب وأوليفييه روي، الشبكات الإسلامية: الارتباط الأفغاني الباكستاني، لندن: هيرست وكامبني، ٢٠٠٢، ص ٢٠ ـ ١. وانظر: أيضاً الفصل ٥ من هذا الكتاب.

أن تكون تعاليم المدرسة منسجمة باقتراب أكثر مع العقائد الوهابية، وبالإضافة إلى نشاطات التعليم، شارك بدور في نشر الأفكار الوهابية في صفوف طلاب الجامعة، تحت راية حركة الدعوة السلفية. وصارت هذه المهمة في نهاية الأمر هي اهتمامه الرئيس، إلى الحد الذي وصل فيه إلى ترك التعليم في النهاية في مدرسة الإرشاد الإسلامي الداخلية بيسانترين. كان نشيطاً في إجابة الدعوات من الأنصار الأوائل للحركة السلفية لإلقاء محاضرات دينية ومواعظ في مدن مختلفة، ومن جملتها يوغياكارتا، وسولو، وسيمارانغ. ومن الممكن أنهم لم يكونوا يريدون أن يتركوا في الخلف في الحملة لنشر العقائد الوهابية. ولكن صراعاً انفجر بين معلمي المدرسة، وهذا ما شجع جعفر عمر طالب على الخروج من المدرسة. وبعد أن قرر الخروج من مدرسة الإرشاد الإسلامية الداخلية، بيسانترين في العام ١٩٩٠، ذهب إلى اليمن، بزعم استخدام اتصالاته التي كان قد بناها في أثناء انشغاله في حرب الأفغان. وكان لرحلته إلى اليمن هدف محدد، وهو أن يعمق مداركه في تعاليم الوهابية مع معلم يماني، هو مقبل بن هادي الوادعي[٣٤]، المعروف أنه منظر سلفي بامتياز، يحمل لقباً شرفياً وهو «محدث اليمن» (بمعنى المتخصص في الأحاديث النبوية، الحديث الشريف، في اليمن).

اكتسب مقبل بن هادي الوادعي (المتوفى في العام ١٩٩٩) اعترافاً بأنه حجة في أثناء حياته، وكان نفوذه قد بدأ ينمو منذ مطالع الثمانينيات من ١٩٨٠. وتشكلت معرفته بالوهابية بعقدين من الدراسة في المملكة العربية السعودية. في البداية، درس في مركز التعليم السلفي الذي طوره محمد بن صالح العثيمين في نجران، قبل التسجيل في جامعة المدينة المنورة[٣٥]. ويبدو أن علاقاته مع المملكة العربية السعودية كانت قد تعقدت ولكنها كانت دينامية. سجن في العام ١٩٧٩ لعدة شهور بعد أن كان قد اتهم أنه متورط في الهجوم الذي قاده جهيمان على الحرم المكي المقدس. وكانت

---

(٣٤) للمزيد عن مقبل بن هادي الوادعي، انظر: سير السلفيين في نهاية هذا الكتاب والفصل ١٤.

(٣٥) واحد من أهم أعمال العثيمين هو عقيدة أهل السنة والجماعة، وقد ترجم إلى اللغة الإندونيسية ليصير عنوانه عقيدة أهل السنة والجماعة، جاكرتا، ياياسان السوفوا، ١٩٩٥.

هذه الخبرة بالنسبة إليه كابوساً، لا بد أنه ترك أثراً، لا يمحى، في ذكرياته في السجن. وقيل إن الوادعي كان دائماً يشن نقداً قاسياً للعائلة المالكة السعودية، بل إنه في إحدى المرات صرح بأن نظام الحكم هذا قد وقع في شرك التكفير، وبرغم مثل هذه العوائق، قرّبه الاهتمام الرسمي الواسع الانتشار بنشر الوهابية، من النخبة الدينية في المملكة العربية السعودية. وقامت مؤسسة الحرمين الشريفين، وهي منظمة خيرية مرعية من حكومة المملكة العربية السعودية، بالدعم الرسمي لجميع معاهد التعليم المرتبطة به في اليمن، ومن جملتها مسجد الخير ومراكز التعليم الإسلامي في دماج، ومعابر، ومأرب، والحديدة(٣٦). وفي حالات عديدة، تبنى الوادعي الموقف الذي كان يحابي المملكة العربية السعودية. وقد كان على سبيل المثال، ثابتاً في نقده للثورة الإيرانية، التي كتب عنها كتاباً بعنوان الإلحاد الخميني في أرض الحرمين الشريفين. وبشكل مشابه في أثناء الحرب اليمنية الأهلية في العام ١٩٩٤، شجع أتباعه على أن يكونوا نشيطين في جبهات القتال ضد السلطات الماركسية اللينينية. بل إنه هاجم محمد سرور بعنف، واتهمه بارتكاب التكفير. وهذا الجهد جعله حليفاً مع المدافعين عن ابن باز ومن جملتهم محمد ناصر الدين الألباني، وربيع بن هادي المدخلي وزيد محمد بن هادي المدخلي.

قرار جعفر عمر طالب أن يدرس مع مقبل هادي الوادعي، مَكّن جعفراً من أن يؤسس شبكة من المرجعية الدينية بين السلفيين الإندونيسيين واليمنيين، وكان نجاحه الرئيس هو أن يبدأ التعاون الذي سهل إرسال مئات من الشباب الإندونيسي ليدرسوا في مراكز التعليم الإسلامي المرتبطة بمقبل بن هادي الوادعي. وفي عمله هذا، أنشأ جعفر قناة بديلة للسلفيين الإندونيسيين الذين رغبوا في إغناء إدراكاتهم الدينية في الخارج. وبصفته البوابة الجنوبية للحملة الهادفة إلى نشر الوهابية في كل أنحاء العالم، صار موقع اليمن الشمالي، مع وجود معاهد دينية ممتازة مرتبطة بمقبل بن هادي الوادعي، موقعاً حاسماً. ولذلك فتأسيس اتصال مع تلك المنطقة، كان يعني إنشاء رابط استراتيجي مع المملكة العربية السعودية.

---

(٣٦) انظر: كوينتان ويكتوروفيتش، «التهديد العالمي الجديد: السلفيون العابرون للقوميات والجهاد»، ميدل إيست بوليسي، ج ٨، رقم ٤ (كانون الأول/ ديسمبر ٢٠٠١) ص ٣٢.

ومع ذلك، فوجود مثل هذا الرابط البديل لم يجتذب بالضرورة التمويل من مؤسسات المملكة العربية السعودية. وفي الحقيقة، استمر تدفق المال حصرياً من المؤسسات إلى حسابات أولئك الذين كان جعفر عمر طالب قد اتهمهم بأنهم كانوا أنصاراً للسروريين، والذين كان لهم اتصال مباشر بشخصيات مهمة في إدارة المؤسسات والمشاركين معهم. وأدت مناورته باستخدام المسألة السرورية أداة ضد خصومه إلى عكس النتيجة المطلوبة، وذلك بحرمانه من الوصول إلى هذه المؤسسات، فالإداريون التنفيذيون العاملون في المؤسسات كانوا على ما يبدو غير سعداء بالناس الذين أشعلوا شرارة هذه المسألة الملتهبة، التي سببت تجزئة خطيرة في صفوف السلفيين الإندونيسيين. وإلى الحد الذي كان يعنيهم، كان يمكن لهذه تجزئةً أن تصير حاجزاً لمحاولات الحركة السلفية تحقيق أهداف دعوتها وأن تصير حركة بارزة.

وفي الوقت نفسه، استمر الصراع بين جعفر عمر طالب والفعالين النشطين من حركات الإخوان المسلمين، وحزب التحرير، والدولة الإسلامية الإندونيسية، استمر في الاشتداد حين دمج هؤلاء المذكورين آخراً أنفسهم لمجابهة التحديات المطروحة من السلفيين. وإذا كان جعفر عمر طالب قد نبز منافسيه السلفيين بوصفهم سروريين بهذه السهولة، فإنه قد اتهم منافسيه من الحركات الإسلامية الأخرى بكونهم سلفيين حركيين (سلفيون فاعلون سياسياً) أو بكونهم الخوارج الجدد (المسلمون الحديثون المخالفون للإجماع). وبسبب هذا الصراع، صار جعفر عمر طالب وجماعته يسمون بشكل متزايد السلفيين اليمنيين، وهي تسمية كانت تعني لفظة ازدرائية تشير إلى هوسهم بالقضايا التافهة من مثل لبس الملابس الصحيحة ـ الجلابية، أو اللحية، أو العقال، أو الإسبال، والنقاب. وبالنسبة إلى منافسيه «الحركيين» كان جعفر عمر طالب يمثل التقاليد اليمنية القديمة الطراز التي لم تسهم بأي شيء مهم لتطوير الحركة الإسلامية في إندونيسيا. وزعموا أن هذا التحديد كان له جذور في غموض ضرورة تطبيق الشريعة.

الفاعلية الجهادية

في أعقاب سقوط سوهارتو في شهر أيار/ مايو ١٩٩٨، وهو السقوط الذي حفز على نمو فضاء سياسي حر، وأقدر تنويعة من الجماعات،

والهويات، والمصالح أن تبرز وأن تنافس على المجال العام الذي تحرر حديثاً، ظهر منافسو جعفر عمر طالب «الحركيون» إلى الضوء ليجاهروا بوجودهم. ومن بين منظمات أخرى، أقاموا جبهة الدفاع عن الإسلام، وحزب التحرير، ومجلس المقاومة، (مجلس مجاهدين)، واتجهوا إلى الشارع ليطالبوا بالتطبيق الشامل للشريعة وإحياء الخلافة الإسلامية. وكانوا أيضاً نشيطين في إدارة غزوات لحانات الرقص والكازينوهات، ودور الدعارة، والأوكار الأخرى للرذيلة المنتشرة في المدن الكبيرة من إندونيسيا، وذلك جزء من حملة حسبتهم (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر)[٣٧].

وبرزت عقيدة مناهضة الحزبية التي كان قد طورها جعفر عمر طالب وجماعته برزت حاجزاً منعهم من اللجوء إلى مثل هذه الفاعلية السياسية والتعبئة. وفي وسط تيار التغيير السياسي المتنامي الذي بدأ يكتسب زخماً في ذلك الوقت، لم يكونوا يريدون، على كل حال، أن يتركوا في الخلف وصاروا في نهاية الأمر منشغلين في الاستجابة لتنويعة من القضايا السياسية. نظموا اجتماعات عبروا فيها عن قلقهم العميق بشأن اتجاه العملية الإصلاحية المستمرة. ففي اجتماع عقد في يوغياكارتا في وسط العام ١٩٩٨، على سبيل المثال، عبروا عن أسفهم الصريح بشأن الإصلاح السياسي، الذي كان، من وجهة نظرهم، قد أدى في النتيجة إلى انهيار النظام الاجتماعي السياسي وتمزيق التحالف المتنامي مع القوى الإسلامية والذي كانت الدولة قد شجعت عليه حديثاً[٣٨]. وفي أثناء اجتماعات نظمت لاحقاً صارت مشاركتهم في الخطاب السياسي للدولة ظاهرة للعيان على نحو متزايد.

الأثر الضخم لظهور جعفر عمر طالب في المجال العام في إندونيسيا كان واضحاً عملياً حين أغرق أعضاء جماعتُه ملعب كريدوسونو الرياضي في يوغياكاترا في بداية شهر كانون الثاني/ يناير ٢٠٠٠. وفي أثناء التلويح

(٣٧) من أجل المزيد عن مفهوم الحسبة، انظر: الفصل ٨.

(٣٨) بخصوص هذا الاجتماع انظر: جعفر عمر طالب «الدعوة السلفية شكل نضال الإصلاح الشعبي». سلفي، رقم ٢٨ (١٩٩٨)، ص ١٠ ـ ١٥.

بالأعلام والهتاف بالشعارات، وهم يعبرون جهراً عن قلقهم بشأن الصراعات المجتمعية في مولكاس والبؤر المضطربة الأخرى في إندونيسيا، أعلنوا قراراً دعوه «قرار الجهاد»، يطلبون فيه من كل عناصر المجتمع الإسلامي الإندونيسي أن تكون مستعدة للجهاد ضد أعداء الإسلام. وزعم مقدمو الاقتراح أن هذه الحرب كانت قد صارت ضرورية حين تمت إطاحة ما سمي «الأعمدة الثلاثة للدولة» وهي المسلمون، والقوات المسلحة، والرئيس، في وجه العنف العرقي والعنف بين الأديان الذي أثارته القوى الأجنبية. ثم إنهم أعلنوا تأسيس (منتدى أتباع السنة ومجتمع النبي) الذي كان يقصد منه أن يعمل منظمة مظلة من أجل القوات شبه العسكرية للجهاد، وتكونت من وحدات مقاتلة متطوعة. وكان ذلك من دون موافقة الرئيس آنئذ وهو عبد الرحمن وحيد، وهو حاكم شرعي يجب أن يطلب منه الإذن قبل أن يكون من الممكن إدارة الجهاد بحسب العقيدة السلفية. وسجل السلفيون المتطوعون للجهاد أنفسهم ليقاتلوا في الجهاد في مولكاس.

وكان التصميم على القتال في الجهاد في مولكاس قد تطلب من السلفيين، بوصفهم جزءاً من مجتمع الدعوة العابرة للقوميات، أن يطلبوا فتاوى من عدد من المراجع الدينية البارزة في الشرق الأوسط، وكانوا جميعاً مرتبطين بابن باز، الرئيس السابق لهيئة كبار العلماء. ومن بين هؤلاء العلماء عبد الرزاق بن عبد المحسن العباد، ومقبل بن هادي الوادعي، وربيع بن هادي المدخلي، وصالح السحيمي، وأحمد يحيى بن محمد النجمي، والجابري. وبمجرد أن تصدر هذه الفتاوى من المرجعيات السلفية البارزة، فإنها تشرعنُ الدعوة على الجهاد في مولكس من طرف السلفيين الإندونيسيين المرتبطين بجعفر عمر طالب. وكانت هذه الشرعية حاسمة بالنسبة إلى السلفيين لإنجاز الوصول إلى إجماع داخلي، وهي شرعية توفر أساساً صلباً كان سيسمح لهم أن يعبروا الحد الذي وضعه موقفهم الأصولي العقدي، الذي كان يطلب من الأتباع المساندين أن يتبعوا اتباعاً ثابتاً استراتيجية دعوية غير سياسية. وكانت الحاجة إلى هذه الشرعية ظاهرة عملياً حين عبّر بعض العناصر في صفوف السلفيين الإندونيسيين أنفسهم جهرة عن المعارضة للدعوة إلى الجهاد. فأولئك الذين ارتبطوا بأبو ندا، على سبيل المثال، انتقدوا بقوة هذه الدعوة بشدة بتذكير إخوانهم بأن

الدعوة السلفية كانت هي قضيتهم الأصلية. ووزعوا آراء تبرز عدم شرعية دعوة جعفر عمر طالب إلى الجهاد، في الوقت الذي يصرحون فيه أن الفتاوى التي تساند الدعوة كانت فتاوى مزورة[٣٩].

قرار جعفر عمر طالب أن يقاتل في الجهاد في مولكس فاقَم صراعه مع زعماء السلفية الآخرين. وكان لدى منافسيه ما يكفي من الأسباب لاتهام جعفر عمر طالب بكل شيء كان هو قد شجبه في السابق: وهو كونه سرورياً وقع في شرك الفاعلية الحركية. وبدأ مساعدوه، الذين كانوا في البداية مساندين لقراره، نظراً إلى أنهم فهموا الجهاد في مولكاس على أنه آلية دفاعية لمساعدة إخوتهم المسلمين في صد هجمات النصارى، بدأ مساعدوه بالارتياب بإخلاصه. والمناورات السياسية التي قام بها جعفر عمر طالب حين تقابل مع عدد من النخب السياسية، زائداً ظهوره على شاشات التلفزة، كلها عملت حافزاً لانسحابهم من صفه. وبعد القبض على جعفر عمر طالب في شهر نيسان/أبريل ٢٠٠٢، كانت مثل هذه الأصوات تسمع على نحو متزايد وانتهت بعقد اجتماع وطني في ماكاسار. وفي أثناء هذا الاجتماع أرسلوا عريضة إلى جعفر عمر طالب يطلبون منه فيها حل القوات شبه المسلحة للجهاد، ويزعمون أنهم بتوريطهم في عملية الجهاد في مولكاس يكونون قد صاروا ضحايا للتلاعب السياسي. وبعد حل القوات في شهر تشرين الأول/أكتوبر ٢٠٠٢، تخلوا عن جعفر عمر طالب وطلبوا فتوى من ربيع المدخلي تؤكد أن جعفر عمر طالب لم يبق من الممكن بعد الآن أن يعتبر سلفياً حقيقياً. وتطورت معارضتهم لجعفر عمر طالب إلى أن صارت شبكة شكل فيها محمد عمر السويدي وقمر سويدي الشخصيتين المركزيتين لها.

من دون جعفر عمر طالب بقيت الشبكة اليمنية منذ ذلك الوقت صوتاً صريحاً في نقدها لما يدعى الجماعات الحزبية أو السلفيين الحركيين. وكانت معنية على وجه مخصوص بأولئك النشيطين المعرّفين بوصفهم أعضاء الجماعة الإسلامية، وهي منظمة إسلامية سرية يعتقد أنها كانت قد ارتكبت الإرهاب في إندونيسيا وبلدان جنوب شرق آسيوية أخرى، ومن

---

(٣٩) انظر: آرمن هالم جاسمان، «هندسة الفتاوى؟» السنة ج ٥، رقم ١ (٢٠٠١)، ص ٥ ـ ٧.

جملتها تفجير بالي في شهر تشرين الأول/أكتوبر ٢٠٠٢. وكان أحد الزعماء الرئيسين في التفجير هو إمام سامودرا، الذي اعتقل ونشر حديثاً كتاباً بعنوان (أنا ضد الإرهابين)[٤٠]. ويزعم في هذا الكتاب أنه السلفي الوحيد الملتزم التزاماً صحيحاً بالدفاع عن الإسلام من هجمات ما يدعوه هو «الإرهابي العالمي الحقيقي، أمريكا» وارتكابها الإرهاب ضد المسلمين عبر كل أنحاء العالم. وبالمعنى الضمني فهو يتهم السلفيين الآخرين، ومن جملتهم محاربو القوات شبه المسلحة للجهاد، بالتظاهر فقط بكونهم سلفيين. وهو يضع أيضاً بشكل صريح مرجعيات سلفية بارزة من مثل ابن باز، والألباني، والعثيمين والوادعي، والمدخلي، في المجموعة نفسها مثل أولئك الذي حددهم جعفر عمر طالب وجماعته بوصفهم الزعماء الرئيسين من جماعات السروريين، ومن جملتهم سلمان العودة، وسفر الحوالي، وأيمن الظواهري، وعبد الله عزام، وأسامة بن لادن، والملا عمر. وجواباً على هذا الكتاب نشرت الشبكة اليمنية عشرات الكراسات والكتب. وكتب، على سبيل المثال، أبو حمزة يوسف، كراسة بعنوان (كشف أفكار العقل المدبر للإرهاب)، وفي هذه الكراسة انتقد إمامَ سامودرا على قيامه بالانتقاص من قدر المرجعيات السلفية الحقيقية وعلى توقير شخصيات هي موضع ارتياب مثل سفر الحوالي، وسلمان العودة، وأسامة بن لادن، وعبد الله سنغكار وأبو بكر باعشير[٤١] والاسمان الأخيران هما المؤسس والمؤسس المشارك للجماعة الإسلامية على التوالي.

واتخذ لقمان باعبده، نائب قائد القوات شبه المسلحة للجهاد في أثناء عملياته في مولكاس، اتخذ خطوة إضافية بنشره كتاباً بعنوان (إنهم إرهابيون حقاً)[٤٢] وهو يشجب في هذا الكتاب أسامة بن لادن بوصفه خارجياً من الخوارج الذين دمروا الإسلام بنشر عقيدة التكفير واقتراف الإرهاب. وهو ينتقد إمام سامودْرا وجماعته بوصفهم مسلمين منحرفين

---

(٤٠) إمام سامودرا، أنا ضد الإرهاب سولو: جزيرا، ٢٠٠٤.

(٤١) أبو حمزة يوسف، «تفكيك بيغاوان الإرهابية» <http://www.salafy.or.id/print.php?!_artikel=878>.

(٤٢) لقمان باعبدو، إنهم إرهابيون: مراجعة مع الشريعة الإسلامية. تفنيد كتاب أنا ضد الإرهاب، مالانغ: مكتبة قاولان ساديدا، ٢٠٠٥.

طبقوا بسهولة كبيرة جداً عقيدة التكفير على حكام شرعيين بل طبقوه على المسلمين الذين يختلفون معهم، وهو ما أدى في النتيجة لا إلى الانتشار الواسع فقط للعداوة ضد غير المسلمين والمسلمين على حد سواء، ولكن أدى أيضاً إلى العنف والإرهاب باسم الجهاد. وهو يشجب زعم إمام سامودرا بأنه البطل الكبير الذي يقاتل جنباً إلى جنب مع أسامة بن لادن، وأيمن الظواهري، وملا عمر ضد «أكبر إرهابي»، أمريكا. وفي رأيه، أنهم جميعاً مجاهدون زائفون انحرفوا عن المنهج السلفي.

الصراعات التي نشبت في صفوف السلفيين الحركيين والسلفيين اليمنيين تطورت حديثاً إلى الصدام المفتوح. ففي المناسبة التي نظم فيها اليمنيون اجتماعاً في سوراكارتا لنقد رسالة المجاهدين، الناطقة بلسان مجلس شورى المقاومة (مجلس مجاهدين)، وهو منظمة مرتبطة بالجماعة الإسلامية، هاجم السلفيون الحركيون السلفيين اليمنيين لأنهم كانوا قد لاموا من يُدعون بالحركيين لكونهم مخترقين من اليهود، وارتابوا أيضاً في ثبات قائدهم الروحي (الأمير)، أبو بكر باعشير، وهذا الهجوم شجع جعفر عمر طالب على أن يكتب مقالة في مجلة وطنية، غاترا، في مساندة أتباعه السابقين، والصراع المستمر ضد الحزبية[٤٣]. ورد الناطق باسم مجلس شورى المقاومة (مجلس مجاهدين)، فوزان الأنشاري، رد على هذه المقالة بالتساؤل المرتاب في زعم جعفر عمر طالب بأنه هو الممثل الشرعي الوحيد للسلفيين وبقراره أيضاً شن الجهاد في مولكاس[٤٤].

خاتمة

لقد بينتُ كيف أن السلفية ميالة إلى التجزئة والصراع. ومع أن هناك عوامل من التآمر والمصلحة الشخصيتين في الادعاء ومجابهة الادعاء في كون جهة هي أكثر الممثلين حجية من الحركة، فقد لعبت التناقضات الأيديولوجية والسياسية المستوردة من المملكة العربية السعودية بوصفها

---

(٤٣) جعفر عمر طالب، «السلفيون يجب أن يكونوا جريئين»، غاترا، رقم ٣١، ١٤ حزيران/ يونيو ٢٠٠٧.

(٤٤) فوزان الأنشاري، «من هم السلفية»، غاترا، رقم ٣٤، ٥ تموز/ يوليو ٢٠٠٧.

الراعي الرئيس للحركة السلفية، لعبت بشكل مؤكد دوراً كبيراً في حركيات (دينامية) الصراع. وتناقض نظام الحكم ينبثق من حاجته إلى الحفاظ على شرعيته في الوطن، ومن مصلحته في تقوية دوره المركزي في السياسة العالمية الإسلامية. ففي سياق مختلف، تتصادم عقائد الطاعة التي تقدمها الوهابية في الغالب مع السياسية الواقعية، وهي السياسة التي يجب أن تقاس، وفقاً للسلفيين، بمدى الالتزام بالشريعة. وللتخلص من هذا الموقف، روج السلفيون طريقة شعار «عقيدة سلفية منهاج إخواني» ولكن هذا الحل يبدو عرضة للجدال والصراع، أيضاً، وخصوصاً لأن القسم الأول يهدف إلى ترويض الإسلامية الثورية في حين أن القسم التالي هو في الجوهر حراكية فعالة سياسية تهدف إلى كسب السلطة. وهذا الصراع هو على ما يظهر انعكاسٌ لنظام الحكم السعودي نفسه، وهو الذي يحتاج من يوم إلى يوم أن يكيف نفسه مع التغيرات العالمية، ولكن عليه في الوقت نفسه، أن يحافظ على شرعية فساد إسلام نظامه الحاكم.

مسرد المراجع

أبو الذهب، مريم، وروي، أوليفييه، الشبكات الإسلامية: ارتباط الأفغان ـ الباكستان، لندن: هيرست أندكومباني، ٢٠٠٢

الأنشاري، فوزان، «من هم السلفية» غاترا، رقم ٣٤، ٥ تموز/يوليو ٢٠٠٧.

الأنشاري، إبنو سياريف البنغكولوي السلفي، «روح الحزبية، وروح الجهادية»، رقم ٩ (١٩٩٦)، ص ٥٤ ـ ٦٤.

باعبدو، لقمان، مراجعة مع الشريعة الإسلامية: إنهم إرهابيون، تفنيد مالانغ: بوستاكا قاولان سديدا، ٢٠٠٥. كتاب «أنا ضد الإرهاب».

تشوك، بيتر، «التطرف الإسلامي المحارب في جنوب الفليبين»، في الإسلام في آسيا: تغيير الوقائع السياسية، محرر، جاسون اف. اسحاقسون وكولن روبنشتاين (نيوبرونزويك، نيوجيرسي: ناشرون ترانس آكشن، ٢٠٠٠) ص ١٨٧ ـ ٢٢٢.

إيكلمان، ديل اف. وبسكاتوري، جيمس، السياسة الإسلامية، برينستون، نيوجيرسي: مطبعة جامعة برينستون، ١٩٩٦.

فريزر، كاري، «في الدفاع عن مملكة الله: الدين وفن الحكم في السياسة الخارجية السعودية»، في الدين العابر للقوميات والدول المتلاشية. محرر، سوزان هوبر رودولف وجيمس بسكاتوري، بولدر، سي أو: ويستفيو، ١٩٩٧، ص ٢١٢ ـ ٢٤٢.

هيغهامر، توماس ولاكروا، ستيفان، «الإسلامية الرافضة في المملكة العربية السعودية: قصة جهيمان العتيبي بعد إعادة النظر فيها»، الجورنال الدولية لدراسات الشرق الأوسط، ج . ٣٩ رقم ١ (٢٠٠٧) ص ١٠٣ ـ ١٢٢.

جاسمان، آرمن هاليم، «هندسة الفتوى؟» السنة، ج ٥ رقم ١ (٢٠٠١) ص ٥ ـ ٧.

كيشيشيان، جوزيف ايه.، «الإحيائية الإسلامية والتغيير في المملكة العربية السعودية: رسائل جهيمان العتيبي إلى الشعب السعودي»، العالم الإسلامي، ج ٨٠، رقم ١ (١٩٩٠). ص ١ ـ ١٦.

كيبل، جيل، أثر الإسلام السياسي، لندن: آي. بي. توريس، ٢٠٠٢.

مهري، أسامة، وآخرون، النصائح والتحذيرات [عن شريف فؤاد هزاع]، مالانغ: ياباسان ولادوم شالح، ١٩٩٦.

ميتكالف، باربارا دي.، «الحركية الفعالة الإسلامية التقليدية: ديوباند، التبليغ، والطلاب»، أوراق آي اس آي ام، ليدن، ٢٠٠٢.

موصللي، أحمد اس.، الأصولية الإسلامية المتطرفة: الخطاب الأيديولوجي والسياسي لسيد قطب، بيروت: الجامعة الأميركية في بيروت، ١٩٩٢.

المعطي، عبد، «مكافحة الدعوى الحزبية» سلفي، رقم ٩ (١٩٩٦)، ص ١٠ ـ ٢٣.

نورهيدي، حسن، «الحركة السلفية في إندونيسيا: الحراكية العابرة للقوميات والتطور المحلي'، دراسات مقارنة لجنوب آسيا، وإفريقية، والشرق الأوسط، ج ٢٧ رقم ١ (٢٠٠٧)، ص ٨٣ ـ ٩٤.

الرشيد، مضاوي، تاريخ المملكة العربية السعودية، كيمبردج: مطبعة جامعة كيمبردج، ٢٠٠٠.

رشيد، أحمد، طالبان: الإسلام، والنفط، واللعبة الكبيرة في آسيا الوسطى، لندن: آي. بي. توريس، ٢٠٠٠.

روي، أوليفييه، الإسلام والمقاومة في أفغانستان، الطبعة الثانية، كيمبردج: مطبعة جامعة كيمبردج، ١٩٩٠.

سامودرا، إمام، أنا ضد الإرهاب، سولو: جزيرا، ٢٠٠٤.

شولتز، راينهارد، الإسلام الدولي في القرن العشرين، ليدن، بريل، ١٩٩٠.

سوارتز، ستيفن، وجها الإسلام: آل سعود من التقليد إلى الإرهاب، نيويورك، إن واي: دبلداي، ٢٠٠٢.

طالب، جعفر عمر، «رحلة خارج البلد»، سلفي، قم ٢٨ (١٩٩٦)، ص ٦٢ ـ ٦٧.

ـــــ «أخلاق المجاهدين وأخلاق المشركين»، سلفي، رقم ١٦ (١٩٩٧)، ص ٣ ـ ١٢.

ـــــ «السلفيون يجب أن يكونوا جريئين»، غاترا، رقم ٣١، ١٤حزيران/ يونيو ٢٠٠٧.

ـــــ «الدعوة السلفية وصراع الإصلاح»، سلفي، رقم، ٢٨ (١٩٩٨)، ص ١٠ ـ ١٥.

العثيمين، محمد بن صالح، عقيدة أهل السنة والجماعة، جاكرتا أياياسان الصفوة، ١٩٩٥.

ويكتوروفيتش، كوينتان، «التهديد العالمي الجديد: السلفية العابرة للقوميات والجهاد»، ميدل إيست بوليسي، ج . ٨ رقم ٤ (كانون الأول ديسمبر ٢٠٠١). ص ١٨ ـ ٣٨.

يوسف، أبو حمزة، «تفكيك بيغاوان الإرهابية» <http://www.salafy.or.id/print.php?id_artikel=878>.

(٨)
الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بوصفه مبدأ للعمل الاجتماعي حالة الجماعة الإسلامية المصرية

رول ميير

الجماعة الإسلامية بصفتها حركة اجتماعية

لا ريب في أن الجماعة الإسلامية المصرية هي واحدة من أهم الحركات الإسلامية في مصر. ومعظم الانتباه كان قد تركز سابقاً في جماعات غريبة مثل التكفير والهجرة، أو في جماعات صغيرة مثل جماعة الكلية الحربية[١]. أو في وقت أحدث، منذ ٩/١١، في منظمة الجهاد وعلاقتها بابن لادن من طريق أيمن الظواهري[٢]. وعلى النقيض، كانت الجماعة الإسلامية قد أهملت بشكل رئيس غالباً في المصادر الغربية، أو كانت، وهو الأسوأ، قد وضعت في نفس التصنيف مثل منظمة الجهاد. وفي نهاية التسعينيات من ١٩٩٠ فقط، حين راجعت أيديولوجيتها، جذبت انتباهاً عظيم الأهمية لها[٣].

---

(١) جيل كيبل، النبي والفرعون: التطرف الإسلامي في مصر: لندن: كتب الساقي، ١٩٨٥.

(٢) انظر: على سبيل المثال، فوزي جرجس، العدو البعيد: لماذا صار الجهاد عالمياً، كيمبردج: مطبعة جامعة كيمبردج، ٢٠٠٥.

(٣) التحليل الرائع لأيديولوجيتهم، ومراجعتها التي لم يلفت أحد نظري إليها إلى وقت متأخر، هو كتاب عصام فوزي وإفيستا لوبن، عن الجماعة الإسلامية المصرية وعن مراجعة دفع =

وعلى النقيض من إهمالها في المصادر الغربية، كانت الجماعة هي محط التركيز للعديد من الباحثين المصريين، ولكن الدراسة الشافية المحددة عنها ما زالت تنتظر حتى الآن أن تكتب[٤]. وما يجعل الجماعة مثيرة للاهتمام هو أنها حركة اجتماعية[٥]. وفي مقابل تنظيم الجهاد، تابعت الجماعة دائماً خط الحصول على اتباع كبير وتعبئة الجماهير، وهي بهذا الدور يمكن أن تعتبر حركة اجتماعية وليست جماعة تآمرية أو فرقة. وكانت منغمسة في كل النواحي من نشاط جدلي: بناء منظمة، وتعبئة موارد، وتشكيل هوية، وتأطير، واغتنام الفرصة من البنى المناسبة والاختيار من ذخيرة من الجدل[٦]. وزيادة على ما تقدم، تثير الجماعة الاهتمام بوجه خاص بالنظر إلى علاقتها مع العنف والمخاطر التي تفرضها بالنسبة إلى حركة لم تكن في الأساس موجهة إلى الاستيلاء على السلطة من الدولة.

= العنف. دي أو آي ـ فوكس، رقم ١٥، تموز/ يوليو ٢٠٠٤. وللمزيد من التحليل الإنثروبولوجي عن الجماعة الإسلامية، انظر: جيمس توث، «الإسلامية في جنوب مصر: حالة دراسية لحركة دينية راديكالية»، الجورنال الدولي لدراسات الشرق الأوسط، ج ٣٥ رقم ٤ (٢٠٠٣)، ص ٥٤٧ ـ ٥٧٢. ومن أجل شرح اجتماعي وثقافي لصعود الجماعة الإسلامية، انظر: مأمون فندي، «الجماعة الإسلامية المصرية: الانتقام الإقليمي؟» جورنال الشرق الأوسط، ج ٤٨ رقم ٤ (١٩٩٤)، ص ٦٠٧ ـ ٦٢٥. وانظر: أيضاً، الجماعة الإسلامية توقف العنف: انعكاس الأيديولوجية. واي. كارمن، واي فيلدر، ودي لاف، أم ئي ام آر آي، رقم ٣٠٩. <http://www.memri.org/bin/articles.egi?page= countries&Area = Egypt&ID = IA30906>.

(٤) أفضل كتاب في اللغة العربية هو كتاب هشام مبارك، الإرهابيون قادمون: دراسة مقارنة بين مواقف «الإخوان المسلمون» وجماعة الجهاد وقضية العنف (١٩٢٨ ـ ١٩٩٤). القاهرة كتاب المحروسة، ١٩٩٥. والكتب الأخرى حول الموضوع هي محمد حسين أبو العلا، العنف الديني في مصر، القاهرة، كتاب المحروسة، ١٩٩٨ وحسن بكر، العنف السياسي في مصر: أسيوط بؤرة التوتر، الأسباب والدوافع (١٩٧٧ ـ ١٩٩٣)، القاهرة كتاب المحروسة ١٩٩٦، وبلا ريب أفضل مصدر للبحث عن الجماعة الإسلامية هو مقالات محمد صلاح عن تطور صراعها مع الدولة من أجل صحيفة الحياة منذ بداية التسعينيات.

(٥) والمقالة الممتازة التي تحلل الجماعة الإسلامية بوصفها حركة اجتماعية، هي مقالة محمد م. حافظ مع كوينتان ويكتوروفيتش، «العنف بوصفه جدلاً في الحركة الإسلامية المصرية»، في كوينتان ويكتوروفيتش، الحركية الفاعلة الإسلامية: مدخل نظرية حركة اجتماعية، بلو منغتون: مطبعة جامعة إنديانا، ٢٠٠٤، ص ٦١ ـ ٨٨. والمؤلفان، من ناحية ثانية، بالغا في العوامل البنيوية وضاءلا من العوامل التصورية الفكرية، مثل الحسبة، التي تشكل الجوهر لفهم ذخيرة جدل الجماعة الإسلامية، مثلما أجادل أنا في هذه المقالة.

(٦) أفضل استعراض عام هو ما كتبه سيدني تارو، السلطة في حركة: الحركات الاجتماعية والسياسة الجدلية، كيمبردج: مطبعة جامعة كيمبردج، ١٩٩٨.

فالجماعة في تاريخها تشبه من طرق عديدة حركات الطلاب في أوروبا في الستينيات من ١٩٦٠، ومرت عبر نفس مراحل التطور من حركة غير سياسية، تكتسب وعياً سياسياً، وتترَدْكَل وفي بعض الحالات تدخل في الصراع العنيف مع الدولة. والجماعة لا تختلف فقط عن هذه الحركات بسبب طبيعتها الدينية[٧]، ولكنها أيضاً حركة شبه سلفية وبوصفها هذا توفر إدراكاً متبصراً في واحدة من الخصائص المتكررة في السلفية، وهي الحسبة.

يعالج هذا الفصل تاريخ الجماعة وتكتيكاتها المختلفة بصفتها حركة اجتماعية. وسوف يركز الفصل بشكل خاص في مفهوم الحسبة (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر)، وأهم آيات في القرآن الكريم تخص هذه القضية تنص: ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ آل عمران الآية ١٠٤، والآية ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾ آل عمران الآية ١١٠. وأهم حديث شريف في الحسبة ينص: «من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطيع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان»[٨] والحسبة مبدأ محافظ تقليدياً. ووفقاً للعقيدة الاتباعية التقليدية للعلماء المسلمين، يكون التغيير باليد حقاً مقصوراً على السلطات السياسية، والتغيير باللسان حق للعلماء، والتغيير بالقلب حق لعامة الناس. وهذا التفسير النخبوي يؤكد احتكار الدولة للقوة والتراتبية الهرمية الهيكلية «الطبيعة» للمجتمع[٩]. وأصالة الجماعة تكمن في تحويل هذا المفهوم المحافظ إلى برنامج فعال نشيط أو منهج.

---

(٧) الإسهام الكبير للنهوض بدراسة الحركة الإسلامية بوصفها حركة اجتماعية، هي المختارات التي حررها كوينتام ويكتوروفيتش، الحركية الفاعلة الإسلامية: مدخل نظرية حركة اجتماعية، بلومنغتون، إنديانا: مطبعة جامعة إنديانا، ٢٠٠٤.

(٨) مايكل كوك، النهي عن المنكر في الإسلام، كيمبردج: مطبعة جامعة كيمبردج، ٢٠٠٣، ص ٣ ـ ٤، ١١ ـ ١٢.

(٩) نفسه، ص ١٧. في المقابل لمصر، كانت الحسبة قد استخدمت في المملكة العربية السعودية وسيلة للدولة وللعلماء، لتوكيد السيطرة فوق المجتمع ولفرض نظامها الأخلاقي المحافظ بواسطة «الشرطة الدينية» أو المطاوعة بصفتهم قوة الانضباط. انظر: ديفيد كومينس، المهمة الوهابية والمملكة العربية السعودية، لندن، آي. بي. توريس، ٢٠٠٦ ص ٨٢، ٩٥، ١١٣، ١٦٩ ومضاوي الرشيد، تاريخ للمملكة العربية السعودية، كيمبردج: مطبعة جامعة كيمبردج، ٢٠٠٢، ص ٤٩ ـ ٥٨.

السنوات الأولى

في الأصل، في السبعينيات، كان يجب أن تقرأ الجماعة الإسلامية بصيغة الجمع، الجماعات، أو الجماعات الدينية. وكانت متركزة في الجامعات، وعملت على نحو مستقل عن بعضها، ولم يكن لها صلات مع منظمات أخرى مثل الإخوان المسلمين. ومعظمهم كان منظماً بشكل غير رسمي باسم (أسر). ومثل الإخوان المسلمين الذين أخلي سبيلهم من السجن في هذه الفترة، كانوا مدعومين من الدولة ليكونوا القوة المقابلة لليسار[١٠]. بل كانوا في أسيوط وأسوان يتلقون مساعدة مالية من الحاكم المحلي[١١]. وكان العمود الفقري التنظيمي للجماعات مؤسساً بالحلقات الدراسية. وأحد النشاطات المهمة التي نظموها كانت المخيمات الصيفية، وفيها لم يكن الطلاب يتلقون تعليماً بالفقه وتفسير القرآن الكريم فقط، ولكنهم أيضاً انغمسوا في التدريب الجسماني والدفاع عن النفس، مثلما كان الإخوان المسلمون قد فعلوا في الأربعينيات والخمسينيات. وكسبت الجماعات أتباعاً من طريق عدم التركيز كثيراً جداً على السياسة مثلما ركزت في توفير خدمات للطلاب، من مثل النقل المجاني، ونسخ المحاضرات، وتنظيم أسواق للطعام الرخيص، والكتب الرخيصة والملابس الرخيصة[١٢]. ومن خلال شبكاتهم وأيديولوجيتهم من التزكية كانت الجماعات قد ملكت الإمكانية في أن تصير معارضة سياسية.

وعلى وجه الخصوص في مصر العليا، وفيها كانت قد بنيت جامعات جديدة إلى جانب جامعة أسيوط في سوهاج، وقنا، والمنيا، نمت الجماعات وصارت حركة مثيرة للنزاع في أثناء النصف الثاني من السبعينيات. وبرز شخص معين بوصفه مؤثراً بشكل معين في التطور

---

(١٠) انظر: منتصر الزيات، الجماعات الإسلامية: رؤية من الداخل، القاهرة: دار مصر المحروسة، ٢٠٠٥ ص ٦٣.

(١١) مبارك، الإرهابيون، ص ١٥٨، ومنتصر الزيات، الجماعات الإسلامية، ص ٧٤ وكيبل، النبي والفرعون، ص ١٣٤.

(١٢) الزيات، الجماعات الإسلامية، ص ٦٦، كيبل، النبي والفرعون، ص ١٤٣ ـ ١٥٦، كمال سعيد حبيب، الحركة الإسلامية من المواجهة إلى المراجعة، القاهرة: مكتبة المدبولين ٢٠٠٢، ص ٣٢.

الأيديولوجي للجماعات: عبد الله السماوي. وبعد أن كان قد سجن في عمر السادسة عشرة بسبب نشاطاته في الإخوان المسلمين، صار لاحقاً متباعداً عن التنظيم في نهاية الستينيات. وكان السماوي قادراً على إنشاء شبكة مستقلة، وكرس نفسه بشكل كامل للوعظ وتنظيم حلقات دراسية. وتوسعت جماعته بين ١٩٧٤ و ١٩٧٩ إلى عدة آلاف من الأعضاء الذين ساندوه بالتبرعات(١٣). وشخص آخر مهم هو عمر عبد الرحمن (المولود في العام ١٩٣٨)، وهو الذي صار «الأب الروحي» للجماعة حين صارت تنظيماً منفصلاً(١٤). ومثله مثل عبد الله السماوي، كان عمر عبد الرحمن في صدام مع الدولة منذ الستينيات(١٥).

من الناحية العقائدية كانت الجماعات «غير ناضجة» في النصف الأول من السبعينيات(١٦). فلم تكن الحركة تمتلك سياسة خاصة، ولا كانت تمتلك مشروعاً محدداً تحديداً واضحاً(١٧). ومعظم الأعضاء كانوا ببساطة متدينين وكانوا يسعون إلى اتباع «السلفية التقليدية»(١٨)، التي

---

(١٣) الزيات، الجماعات الإسلامية، ص ٥٠.

(١٤) مع أنه كان أزهرياً، فقد كان مع ذلك تابعاً بشكل خاص لابن تيمية، الذي لم يكن معتبراً شخصية مركزية في الأزهر في ذلك الوقت. انظر: ، صالح الورداني، الحركة الإسلامية في مصر: واقع الثمانينيات، القاهرة: مركز الحضارة العربية للإعلام والنشر، ١٩٩١، ص ١٤.

(١٥) من أجل سيرة مثيرة للاهتمام، مع أنها في جزء منها غير معقولة لعمر عبد الرحمن، بسبب أنها تستند إلى نظرية المؤامرة التي تقول إن الأمريكيين كانوا يتلاعبون به، انظر: محمود فوزي، عمر عبد الرحمن، الشيخ الأمريكي القادم! من دون مكان للنشر، ومن دون تاريخ للنشر.

(١٦) الزيات، الجماعات الإسلامية، ص ٧٣. هذا هو الموضوع المشترك للجيل الأول الحاضر من النشيطين الفاعلين. وانظر: أيضاً كمال السعيد حبيب، الحركات الإسلامية، ص ٣١، وهو الذي يعتبر هذه السنوات بصفتها «تقريباً مثل الحلم» الذي كان مملوءاً بالروحانية، والحماسة، والتضامن، ولكنه احتاج إلى توجيه، وتنظيم، وقواعد. في مقابلاتهم مع رئيس تحرير المصور، مكرم محمد أحمد، تشدد قيادة الجماعة أيضاً على عدم خبرتهم («قبل عشرين سنة مضت كنا شباباً»). وعلى نحو نموذجي يقررون أن معرفتهم الدينية، والسياسية، والتاريخية كانت غير كافية. انظر: مكرم محمد أحمد، مؤامرة أم مراجعة: حوار قادة التطرف في سجن العقرب، القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٢، ص ١٣١.

(١٧) الزيات، الجماعات الإسلامية، ص ٥٢.

(١٨) لفظة «السلفية التقليدية» بمضامينها من التدين، والسلفية المستكينة استخدمها صالح الورداني، الحركة الإسلامية في مصر: الواقع والتحديات. القاهرة: دار لوغوس، ٢٠٠٠، ص ٩٩. واحدة من الحركات السلفية الرئيسة اللاسياسية في مصر هي الجمعية الشرعية.

كانت قد تأسست في العشرينيات. وكانت الحركة محافظة، شعائرية، قامت على حسبة سلمية وأثارت البلبلة ضد الصوفية. وفي السبعينيات من ١٩٧٠ أعادت تأسيس علاقاتها مع المملكة العربية السعودية، وصارت موجهة نحو المؤسسة السلفية السعودية[١٩]. وفي المقابل، وجد أعضاء الجماعات طريقهم «من دون توجيهات» وقرؤوا وحدهم النصوص السلفية الاتباعية التقليدية لابن تيمية وابن القيم وابن كثير. وباستثناء السماوي[٢٠]، أو عبد الرحمن، «فنحن كنا شيوخ أنفسنا»، كما يقرر منتصر الزيات (المولود في العام ١٩٥٦) الذي صار لاحقاً محامي الجماعة، في مذكراته[٢١]. وبالنسبة إلى بعض الطلاب كانت فرصة للبروز بصفة منظرين بمؤهلاتهم الخاصة بهم، من مثل عصام دربالة، الذي كان واحداً من قادة الطلاب لاحقاً في حركة مصر العليا، وكان موضع إعجاب أقرانه بوصفه «منظراً» و«رجل ثقافة» بالنظر إلى معرفته بعلم الإلهيات السلفي وبالشريعة[٢٢]. وعلى كل حال، مع حلول أواسط

---

(١٩) للمزيد عن السلفية في مصر انظر: صالح الورداني، الحركة الإسلامية في مصر، ص ٨٧ و٩٨. وانظر: أيضاً فصله عن السلفية، ص ١٤٤ ـ ١٥٤. وهو يجادل في أن الخطاب ـ السلفي في مصر كان يهيمن عليه التوحيد، والشرك، والبدعة، وكان موالياً للحاكم (ولي الأمر) ورفض الحق بالثورة (الخروج على ولي الأمر)، وهو الحق الذي كان مرتبطاً بالخوارج، والجهاد، والتكفير، وكان يركز بدلاً من ذلك على العقيدة والتقوى الفردية. ولكن الحسبة، على كل حال، كانت ممارسة مهمة للسلفيين، وهذا العنصر هو الذي تبنته الجماعة الإسلامية من السلفيين. وانظر: صالح الورداني، الحركة الإسلامية في مصر: واقع الثمانينيات، القاهرة: مركز الحضارة العربية للإعلام والنشر، ١٩٩١، ص ٦٠ ـ ٧٢. وبحسب الورداني كانت أفكار عمر عبد الرحمن ومفتي السعودية ابن باز هي نفسها، ما عدا مسألة الثورة ضد الحاكم، (الخروج على ولي الأمر). وهذا هو السبب على ما يفترض هو الذي رفض من أجله أن يمنح تأشيرة لدخول المملكة العربية السعودية (ص ٦٥). وكان هناك اختلاف كبير آخر وهو أن الجماعات كانت ذاتية التعلم، في حين أن السلفيين كانوا موجهين نحو المملكة العربية السعودية وعلمائها. وصورة السلفيين التقليديين أكثر من غيرهم بوصفها حركة متصلبة غير سياسية كانت مهتمة بالنقاء الشعائري أكثر من اهتمامها بالصراع ضد الاستعمار والصهيونية، ولذلك اصطدمت مع الإخوان المسلمين، هي صورة أكدها برينيار ليا، مجتمع الإخوان المسلمين في مصر، قراءة: مطبعة إثاكا، ١٩٩٨، ص ٥٩ ـ ٦٠، ١١٦. ويلاحظ حبيب أن السلفيين كانوا مهتمين بالأخلاق فقط والتزكية ولم يظهروا أي اهتمام بالواقع، الحركة الإسلامية، ص ٣٤.

(٢٠) الزيات، الجماعات الإسلامية، ص ٤٧.

(٢١) نفسه، ص ٧٣.

(٢٢) نفسه، ص ٩٧، عرفت أواسط السبعينيات بوصفها مرحلة التحول إلى وعي سياسي أكبر. انظر: حبيب، الحركة الإسلامية، ص ٥٢ وحسن بكر، العنف السياسي في مصر، ص ٩٠.

السبعينيات كانت الجماعات قد تبنت مفاهيم ثورية على وجه الإمكان مثل الجاهلية (فترة الجهل) والحاكمية (سيادة الله في مقابل سيادة الإنسان) من سيد قطب[٢٣]. وكتابه معالم في الطريق كان هو النص المفتاح في دورات تدريب الأعضاء في العام ١٩٨٠ والعديد من الأعضاء كانوا يعرفون فصولاً كاملة من الكتاب عن ظهر قلب[٢٤]. ولكن سيد قطب لم يكن لديه سوى القليل ليقوله في موضوع الحسبة، ومن ابن تيمية اشتقوا خصائص ذخيرة الجدل عن تغيير المنكر «تغيير المحظور/المستحق للوم»[٢٥]. وقد جادل في أن الحالات المتطرفة يكون فيها الحق لكل فرد أن يمارس الحسبة وأن يستخدم القوة من دون إذن الدولة[٢٦]. وبربط الحسبة بمفهوم توحيد الربوبية، وهي ضرورة الخضوع خضوعاً كاملاً لسيادة الله تعالى، تطورت الحسبة إلى «برنامج تغيير المنكر بالقوة»، إلى برنامج فعال، (منهج تغيير المنكر بالقوة)[٢٧]. وصرح طلعت فؤاد قاسم، وكان في ذلك الوقت قائداً طلابياً، صرح بأنه كان عليهم «أن يخلصوا أنفسهم من المستبدين (الطواغيت، وتعني حرفياً: الأوثان) بعد قراءة العلماء السلفيين والعلماء الحديثين [هكذا] من أمثال سيد قطب»[٢٨].

وبرغم تنامي عداوتهم نحو الدولة، فقد كانت أعمال الجماعات موجهة بالدرجة الرئيسة ضد المجتمع. وتبنى الصراع ضد الفساد الأخلاقي شكل تعطيل الحفلات الموسيقية، والتدخل في عرض الأفلام الغربية،

---

(٢٣) انظر: من أجل التفسيرات الرائعة من سيد قطب، ليونارد بندر، الليبرالية الإسلامية: نقد لتطور الأيديولوجيات، شيكاغو: مطبعة جامعة شيكاغو، ١٩٨٨، الفصل٥، «الجماليات الدينية لسيد قطب: أصولية غير متصلة بالكتاب المقدس»، ص ١٧٠ ـ ٢٠٥.

(٢٤) الزيات، الجماعات الإسلامية، ص ١٢٩ وص ٤٧.

(٢٥) مبارك، الإرهابيون، ص ٢١٥. وانظر: أيضاً الورداني، الحركة السلفية (٢٠٠٠)، ص ١٤٤ ـ ١٥٤.

(٢٦) نفسه، ص ٢١٥.

(٢٧) الزيات، الجماعات الإسلامية، ص ٧٣ و٨٦.

(٢٨) انظر: المقابلة مع طلعت فؤاد قاسم في مبارك، الإرهابيون، ص ١٥٩. معظم الانتباه إلى الخلفية الأيديولوجية لحركة الطلاب في السبعينيات كان مسلطاً على سيد قطب (انظر: بشكل خاص كيبل، النبي والفرعون). ولكن يبدو أن ابن تيمية كان أكثر تأثيراً، وبدلاً من الجهاد، كانت الحسبة مظهراً حاسماً للفاعلية الحركية في هذه الفترة. وذكر آخرون الجمع بين ابن تيمية وسيد قطب. وانظر: أيضاً حبيب، الحركة الإسلامية، ص ٢٩.

إضافة إلى منع أشكال أخرى من الفساد: محلات الخمور، ودكاكين الفيديو، ورحلات الطلاب المختلفة بين الجنسين[٢٩]. وكان تحطيم محلات الخمور للمسيحيين في أسوان مع النوادي كان إحدى الطرق للتعبير عن تمسكهم الديني[٣٠]، وكان منع بناء دور السينما طريقة أخرى لذلك[٣١]. ولكن من الواضح أن الحسبة مثلت ذخيرة متعددة الوجوه من إثارة النزاع الذي كان قد استخدم أيضاً للاعتداء على حقوق السلطات. وأدى الصراع مع السلطات إلى دائرة من النزاع[٣٢]. وأدت المظاهرات، والاعتصامات، وجلسات الصلاة في الشوارع (حين أغلقت السلطات المساجد التي كانوا يسيطرون عليها)، والتخويف، المتبوع بالمفاوضات معهم وتنازلات من السلطات، أدت كلها إلى المزيد من التوسع في أفقهم، وإلى مطالب أعلى، وإلى مرحلة جدية من النزاع، الذي انتهى بالعنف[٣٣]. وفي أثناء هذه الحلقة صارت الجماعات متورطة بشكل متزايد في الصدامات العامة مع الدولة، مثل «شغب الطعام» بتاريخ ١٨ و١٩ كانون الثاني/ يناير ١٩٧٧[٣٤] والتظاهرات ضد مفاوضات كامب ديفيد بين مصر وإسرائيل في أثناء العام التالي. وبحلول نهاية السبعينيات من ١٩٧٠. رأت الدولة أن الجماعات في مصر العليا تهديداً وأوقفت قادة الطلاب عن الحضور إلى الجامعات[٣٥].

تنظيم منفصل

جاءت نقطة التحول في العام ١٩٧٧ حين كانت الجماعات قادرة على أن تترجم أعدادها إلى قوة وذلك بانتخابها قادتها إلى اتحاد الطلاب وصار بعضهم في الوقت نفسه أميراً لجماعة محلية ورئيساً لاتحاد طلبة[٣٦]، وبذلك

(٢٩) مبارك، الإرهابيون، ص ١٥٩ و١٦٤.
(٣٠) الزيات، الجماعات الإسلامية، ص ٧٣.
(٣١) صالح الورداني، الحركة الإسلامية (٢٠٠٠)، ص ٥١.
(٣٢) سيدني تارو، السلطة في الحركة، ص ١٤١ ـ ١٦٠.
(٣٣) مبارك، الإرهابيون، ص ١٥٩.
(٣٤) الزيات، الجماعات الإسلامية، ص ٧٠.
(٣٥) مبارك، الإرهابيون، ص ١٦٠ ـ ١٦١.
(٣٦) الزيات، الجماعات الإسلامية، ص ٦١.

زادوا قدرتهم وامتدادهم(٣٧). وفي هذه الفترة نما التنافس أيضاً مع الإخوان المسلمين لأن الإخوان حاولوا أن يجندوا جيلاً جديداً في صفوفهم(٣٨).

وكان الاختلاف الرئيس بين الجماعات في مصر العليا والجماعات في مصر السفلى هو التفسير المحدد للحسبة من جماعات مصر العليا وقبول العنف(٣٩). وشجبت جماعات مصر العليا الإخوان المسلمين بسبب ضعف منهجهم ورفضهم « تغيير المنكر بالقوة»(٤٠). ولكن الاختلافات ذهبت إلى أعمق من ذلك. وزعمت الجماعات أنهم اختلفوا في عقديتهم (عقيدة السنة والجماعة)، وشجبوا الإخوان المسلمين بسبب رفضهم للمفهوم القطبي عن الحاكمية، الذي جعل من الفرض أن يهبوا في ثورة ضد الحاكم الذي لا يحكم بما أنزل الله(٤١). ومن جهة حركة الإخوان المسلمين فقد بدؤوا ينأون بأنفسهم عن جمعيات الطلاب في مصر العليا بعد أن أعلن الطلاب أن السادات كافر(٤٢). ووصلت علاقاتهم إلى نقطة الانكسار حين ادعت هذه الجماعات لنفسها لفظة السلفية(٤٣)، واعتبروا أنفسهم أنهم يعيشون «وفقاً لفهم سلفي» (نحو فهم سلفي)(٤٤). وقع الانقسام التنظيمي داخل

(٣٧) نفسه، ص ٦٦.

(٣٨) مبارك، الإرهابيون، ص ١٣٥ و ١٣٧.

(٣٩) مبارك، الإرهابيون، ص ١٦٣. أعطيت أهمية كبيرة للاختلاف في الثقافة بين مصر العليا ومصر السفلى. انظر: على سبيل المثال: الزيات، الجماعات الإسلامية، ص ٥٣. مبارك، الإرهابيون، ص ١٣٨ ومأمون فندي، «جماعة مصر الإسلامية: الانتقام الإقليمي؟» من الممكن تماماً أن الخلفية القبلية للجماعات كانت قضية بالإضافة إلى تسامحهم بالثأر. ويبدو أيضاً من الممكن أن محافظة ثقافة مصر العليا روجت الميل السلفي للجماعات، وكما يقرر حبيب في الحركة الإسلامية، (ص ٣٢). ولكن الاختلاف الاستراتيجي الرئيس كان الشكل العنيف للحسبة التي استخدمتها هذه الحركات.

(٤٠) مبارك، الإرهابيون، ص ١٣٩.

(٤١) الزيات، الجماعات الإسلامية، ص ٩٠.

(٤٢) نفسه، ص ٨٤.

(٤٣) نفسه، ص ٩٦. انظر: أيضاً حبيب، الحركة الإسلامية، ص ١٧ ـ ١٨، الورداني، الحركة الإسلامية (٢٠٠٠)، ص ٥٢. وبحسب ما قاله الورداني أصدرت الجماعة كراسة عن علاقاتها مع الإخوان المسلمين، اسمها نحن والإخوان، وفيها شجبوا برنامج الإخوان المسلمين بسبب إغراء أعضائها بارتكاب البدعة والمعصية.

(٤٤) عبد الرحيم العلي، المقامرة الكبرى: مبادرات وقف العنف بين رهان الحكماء والجماعة الإسلامية، القاهرة، مركز المحروسة، ٢٠٠٢، ص ١٤١.

الجماعات في العام ١٩٧٨ حين أعلن العديدون من قادة الطلاب في مصر السفلى تمسكهم بموالاة الإخوان المسلمين، وهو ما أثار السخط لدى زملائهم في مصر العليا[٤٥]. وفي شهر آذار/ مارس من ذلك العام نُظم مؤتمر في أسيوط تم في أثنائه تأسيس جماعة مصر العليا بوصفها تنظيماً منفصلاً، له قائده الخاص، وهو ناجح إبراهيم[٤٦]. وعلى نحو متميز أسسوا جماعات أمن أهلية «لتغيير المنكر» في شكل منع شرب الكحول واختلاط الجنسين. وبدأت الجماعة أيضاً تطبع كراساتها باسمها الخاص[٤٧]، وتوسعت نشاطاتهم لتشمل إزعاج الأقباط وفرض الجزية عليهم (ضريبة على كل رأس)[٤٨]. والقادة الدينيون من أمثال عمر عبد الرحمن، شرّعوا (استحلوا) أخذ الأموال من الأقباط، ووقعت أعمال النهب في أماكن مثل شبرا الخيمة في مصر السفلى وفي نجع حمادي في مصر العليا، وفي أثناء هذه الأعمال قتل عديد من الأقباط الصاغة[٤٩]. إضافة إلى الصدامات مع الأقباط في أثناء العطلة الوثنية/ الوطنية في شم النسيم، وهاجمت الجماعة الصوفيين، ووقع قتال في أثناء الاحتفال بالموالد[٥٠]، أو أعياد القديسين.

الاندماج في تنظيم الجهاد

كان الاندماج في تنظيم الجهاد في المدة (١٩٧٩ ـ ١٩٨٠) قد حُلِّل تحليلاً واسعاً ولا يحتاج إلى الإسهاب هنا باستثناء نقاط قليلة توضح تأثير تنظيم الجهاد في الجماعة[٥١]. الأولى: هي أن التوحيد وُسِم اندماجاً لتكتيكين مختلفين لإطاحة نظام الحكم بوساطة انقلاب عسكري من

---

(٤٥) نفسه، ص ١٤١، والزيات، الجماعات الإسلامية، ص ٦٧ و٨٢.

(٤٦) مبارك، الإرهابيون، ص ١٣٨، وكان أعضاؤها هم كرم زهدي، ناجح إبراهيم، صالح هاشم، أسامة حافظ، طلعت فؤاد قاسم، عصام الماجد، صبري البناء، علي الشريف، حمدي عبد الرحمن، رفاعي أحمد طه.

(٤٧) مبارك، الإرهابيون، ص ١٣٩.

(٤٨) العلي، المقامرة الكبرى، ص ١٣٩ ـ ١٤٠ و١٤٢.

(٤٩) نفسه، ١٤٢. الزيات، الجماعات الإسلامية، ص ١٦٥.

(٥٠) صالح الورداني، الحركة الإسلامية (٢٠٠٠)، ص ٤٧ و١٠٢.

(٥١) انظر: بالنسبة إلى الاندماج، محمد حسنين هيكل، حزيف الغضب: اغتيال السادات، لندن: دوتش، ١٩٨٣.

التنظيم[٥٢]، مدعوماً «بثورة شعبية» تقودها الجماعة[٥٣]. والثانية: هي أنه لأول مرة بذلت محاولة لرسم استراتيجية لتحقيق هذا الهدف[٥٤]. وبخصوص الثورة بوصفها الطريقة التي كانت تستطيع أن تقود إلى تشكيل «تمرين خاص»[٥٥]، فقد درس التنظيم الجديد بشكل دقيق الثورة الإيرانية التي انفجرت في العام ١٩٧٩[٥٦]. والثالثة، هي أن أعضاء الجماعة، نتيجة لهذا الاندماج تلقوا، لأول مرة، تدريباً عسكرياً في الجبال الممتدة على طول وادي النيل في مصر العليا[٥٧]. وكانت الخطة هي الاستيلاء على السلطة بعد مدة ثلاث سنوات[٥٨].

وعلى الرغم من الاندماج، لم يكن من الممكن التغلب على الاختلافات الأساسية بين قسمي التنظيم. وكانت المسألة الرئيسة هي دور الحسبة[٥٩]. ففي حين كان تنظيم الجهاد تنظيماً تآمرياً سرياً ركز في المنكر الأكبر (أكبر الشرور، أي شر الدولة) واعتقد أن الدولة لم يكن من الممكن إسقاطها إلا بطليعة منظمة تنظيماً متماسكاً بإحكام قادراً على اختراق القوات المسلحة وتنظيم انقلاب عسكري، كانت الجماعة مركزة في الحركية الفاعلة علانية[٦٠]. وعلى نحو مميز، شجب تنظيم الجهاد

---

(٥٢) النص النموذجي للأيديولوجيا الأساسية لمنظمة الجهاد هو، الفريضة الغائبة، بقلم عبد السلام فرج، وهي مسلطة تسليطاً كاملاً على الجهاد ولا تذكر الحسبة وانظر: الترجمة في جوهانيس جيه. جي. جانسين، الفريضة الغائبة: عقيدة مغتالي السادات والنهضة الإسلامية في الشرق الأوسط، نيويورك: شركة ماكميلان للنشر، ١٩٨٦، ص ١٥٩ ـ ٢٣٤.

(٥٣) الزيات، الجماعات الإسلامية، ص ١٠٥.

(٥٤) مبارك، الإرهابيون، ص ١٦٥ ـ ١٦٧.

(٥٥) انظر: من أجل تحليل هذا المفهوم في شكل معاصر وتفاعل النظرية، والمنهج، والتطبيق رول ميير. «يوسف العييري وضع تمرين ثوري سلفي»، العالم الإسلامي، ج ٤٧، رقم٣ ـ ٤ (١٩٩٧)، ص ٤٢٢ ـ ٤٥٩.

(٥٦) مبارك، الإرهابيون، ص ١٦٧، وللمزيد عن الدور الاستراتيجي العسكري لعبود الزمر، ص ١٨٠ ـ ١٨١.

(٥٧) الزيات، الجماعات الإسلامية، ص ١٤٣ ـ ١٤٥.

(٥٨) نفسه، ص ١٦٧.

(٥٩) انظر: أيضاً كراسة الجماعة نفسها تقرير خطير (من دون مكان طبع ومن دون تاريخ)، يقلل من قيمة الجهاد ويشدد على الدعوة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، مجموعة الكراسات الإسلامية للمعهد العالمي للتاريخ الاجتماعي، أمستردام.

(٦٠) وانظر: أيضاً. تقرير الحالة الدينية في مصر، نبيل عبد الفتاح (محرر)، القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، ١٩٩٦، ص ١٨٦.

الحسبة لأنها كانت تجتذب انتباه الشرطة[٦١]. وفي نهاية الأمر كان هذا الاختلاف سيتبلور في استراتيجيتين رئيستين في الثمانينيات وضعتا في ميثاق العمل الإسلامي للجماعة والمنهج الحركي لجماعات الجهاد لتنظيم الجهاد[٦٢].

الجيل الثاني

لم يكن اغتيال السادات في ٦ تشرين الأول/أكتوبر ١٩٨١ والانتفاضة في أسيوط بعد يومين لاحقاً، والاعتقالات الضخمة التي تلت، لم يكن ذلك يعني انقطاعاً عن الماضي. والانقسام الذي كان قد وجد من قبل مع الإخوان المسلمين صار انقساماً أكبر من ذي قبل حين بدأت حركة الإخوان المسلمين تركز في المجتمع المدني وكسبت مقاعد في مجلس الشعب في العام ١٩٨٤ والعام ١٩٨٩، في حين تابع كل من تنظيم الجهاد والجماعة استراتيجيتهما. وكانت الجماعة هي أنجح الاثنين إلى حد بعيد. وكان تسعون بالمائة من الأعمال والمنشورات الموجهة ضد الدولة في الثمانينيات من ١٩٨٠ والتسعينيات من ١٩٩٠ من عمل الجماعة[٦٣].

في هذه الفترة وقعت ثلاثة تطورات كانت حاسمة. الأول: هو أن الجيل الأول من القادة (الذين ولدوا في النصف الثاني من الخمسينيات من ١٩٥٠) سيبقون في السجن (حتى ٢٠٠٣ ـ ٢٠٠٦)، ولكنهم سوف يكتسبون مكانة بوصفهم «القادة التاريخيين» وهم يحاولون أن يمارسوا تأثيراً في الأحداث خارج السجن من خلال كتاباتهم الواسعة وبلاغاتهم العامة. والثاني، هو أن قيادة جديدة ظهرت من الجيل الثاني من الطلاب، وهم الذين كانوا قد تدربوا في السجون وتعلموا كيف يبنون بنية تحتية جديدة[٦٤]، وهو ما يمكنهم من تولي العمليات اليومية للجماعة بعد أن يطلق سراحهم من السجن. والعذاب الذي كانوا قد عانوه في السجن كان

(٦١) مبارك، الإرهابيون، ص ١٨٩.

(٦٢) محمد صلاح، وقائع سنوات الجهاد: رحلة الأفغان العرب، القاهرة: ٢٠٠١، ص ٦٥ ـ ٦٧.

(٦٣) صالح الورداني، الحركة الإسلامية (٢٠٠٠)، ص ٤٦.

(٦٤) العلي، المقامرة الكبرى، ص ١٤٦ ـ ١٤٩.

قد حولهم إلى راديكاليين: رَدْكَلهم[٦٥]. والثالث: هو أن الجماعة بعد أن تنوعت جغرافياً، مدت نفوذها، وهو أمر مهم، إلى الضواحي الهامشية في القاهرة[٦٦]. والرابع: هو تغير مهم حدث في الكتابات الأيديولوجية. فهذه الكتابات لم تصبح فقط أوسع، وأكثر تزمتاً، وأكثر منهجية بكثير من الفترة السابقة، مروجة للعنف بالحسبة والجهاد، ولكنها أصبحت أيضاً أكثر بكثير سياسيةً، تروج لإنشاء دولة إسلامية؛ ولذلك صارت هذه الكتابات أكثر إسلامية. وعلى النقيض من كتاب الفريضة الغائية الملتبس نوعاً ما الذي كتبه عبد السلام فراج، منظر تنظيم الجهاد، فقد كانت هذه الكتابات مباشرة جداً[٦٧]. والخامس: هو أن الجماعة صارت بعد أن أطلق سراح أعضائها في العام ١٩٨٤، صارت أكثر انضباطاً بكثير. وبعد أن قسمت إلى أقسام مختلفة بالاستناد إلى الأيديولوجية والتدريب شبه العسكري لملاكاتها، تحولت إلى «جيش» موجه إلى تنفيذ الحسبة، وهي العنصر الرئيس الذي استبقوه من السلفية[٦٨].

حين أخلي سبيل قادة الجيل الثاني من السجن في العام ١٩٨٤، اتخذوا الممارسة المألوفة لأجل «تغيير المنكر» بتفريق الحفلات المختلطة، والمهرجانات الموسيقية، والتمثيليات المسرحية. وكما كانوا من قبل، كانوا قادرين على استغلال ضعف السلطة المركزية، وإرهاب الجامعات، وخصوصاً جامعة أسيوط، التي استخدموا فيها سكاكينهم وسلاسلهم لتخويف الطلاب والأساتذة. وإلى درجة أكبر بكثير من السبعينيات من ١٩٧٠ كانوا قادرين على أن يمدوا «فضاء إسلامياً» إلى الأحياء في مدن وقرى مصر العليا. وكان المسجد هو مكان الأحداث الرئيس، وخصوصاً المساجد الصغرى. واكتسبوا شعبية بتقديم الخدمات

---

(٦٥) يتفق كل المعلقين على الآثار الكارثية للتعذيب في السجن بعد اغتيال السادات في شهر تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٨١. انظر: على سبيل المثال: العلي، المقامرة الكبرى، ص ١٤٤ ـ ١٤٥، وصالح الورداني، الحركة الإسلامية (٢٠٠٠)، ص ١٨. والأثر على الظواهري واضح من منتصر الزيات، أيمن الظواهري كما عرفته، القاهرة: دار المحروسة، ٢٠٠٢.

(٦٦) انظر: من أجل تحليل ممتاز للجماعة في إمبابة والأحياء الفقيرة الأخرى في القاهرة: باترك هيني، أمر القادة: درء الانشقاق في المناطق الحضرية في القاهرة، باريس: كارثالا، ٢٠٠٥.

(٦٧) انظر: الترجمة في جوهانيس جيه. جي. جانسين، الفريضة الغائبة، ص ١٥٩ ـ ٢٣٤.

(٦٨) العلي، المقامرة الكبرى، ص ١٤٨.

الاجتماعية، والتعليمية، والصحية، وبتوزيع الرعاية الصحية المجانية، والدواء، والطعام، بالإضافة إلى التصرف بصفة وسطاء وممارسي نفوذ في النزاعات بين الأحياء، وأنشؤوا نوعاً من قوات شبه عسكرية (المليشيا) لهذا الغرض[٦٩]. وبحلول نهاية الثمانينيات من ١٩٨٠ نجحت الجماعة في كسب السيطرة على مناطق كاملة، من مثل منطقة ديروط، حيث سيطرت الحركة على اثنتين وخمسين قرية[٧٠]. ولكن هيمنتها لم تكن شاملة، على كل حال، فبحلول أواسط الثمانينيات من ١٩٨٠ برزت مجموعة مستقلة عن الجماعة ورفضت العنف[٧١]. وبعد تعيين زكي بدر وزيراً للداخلية في ١٩٨٧، تدهورت العلاقة مع الدولة، وبدأت الشرطة تمنع المحاضرات، والمواعظ في المساجد[٧٢]. وبدأت تطلق النار على الطلاب المتظاهرين[٧٣]. وهجمات الاغتيال الكبيرة التي شنت على المسؤولين في هذه المدة لم تكن من عمل الجماعة ولكن من عمل مجموعات أخرى، مثل الناجين من النار، وأتباع شيخ في الفيوم، كانوا يدعون باسم «الشوقيون»[٧٤].

حياة نشيط في الثمانينيات

من الممكن أن نلتقط إدراكاً مثيراً للاهتمام نتبصر منه الحركية الفاعلة للجماعة في الثمانينيات من ١٩٨٠ على المستوى الفردي من السيرة الذاتية لخالد البري[٧٥]. ولد في العام ١٩٧٢ في أسيوط ثم صار عضواً في الجماعة في العام ١٩٨٦ في عمر الرابعة عشرة حين كان في المدرسة

---

(٦٩) مبارك، الإرهابيون، ص ٢٢٧ ـ ٢٢٨.

(٧٠) نفسه، ص ٢٢٦.

(٧١) صالح الورداني، الحركة الإسلامية (٢٠٠٠)، ص ٥٠.

(٧٢) الزيات، الجماعات الإسلامية، ص ٢٤٢ ـ ٢٤٤.

(٧٣) مبارك، الإرهابيون، ص ٢١٧.

(٧٤) العلي، المقامرة الكبرى، ص ١٤٩، انظر: في هذه الفترة كذلك هالة مصطفى، الإسلام السياسي في مصر من حركات الإصلاح إلى حركات العنف، القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، ١٩٩٢.

(٧٥) خالد البري، الدنيا أجمل من الجنة: سيرة أصولي مصري، بيروت: دار النهار، ٢٠٠١. وقد ترجمت هذه المذكرات إلى الفرنسية بنفس العنوان، بايس جيه. سي لات، ٢٠٠٢، وإلى الهولندية بنفس العنوان، أمستردام: أربيدرسبيرز، ٢٠٠٣.

الثانوية. وسيرته الذاتية تؤكد العديد من الأفكار عن الردكلة والتمكين والاغتراب التي هي جزء من «الكَبْسَلَة الحلزونية»[٧٦]؛ الوضع في كبسولة حلزونية. في الحي الذي كان يسكن فيه خالد البري، تأثر بمزيج من الشجاعة، بل حتى القسوة، وبالتقوى التي أظهرها أعضاء الجماعة. لقد كانت قدرتهم على «الفعل»، و«الشجاعة»، والإحساس «بالشرف» و«التضامن»، ممنزجة بالتزامهم بدينهم، هي التي جعلتهم جذابين بصفتهم نماذج الأدوار لشباب يبحث عن هوية[٧٧].

وكل شيء في مذكراته يدور حول ممارسة الحسبة بوصفها مبدأ داخلياً، وفردياً بالإضافة إلى أنه مبدأ خارجي، وجمعي، وانضباطي. وهو يروي كيف أحب الاستماع إلى الموسيقى وكان مشجعاً عظيماً لكرة القدم، ولكنه مسح الموسيقى من أشرطته، وسجل بدلها قراءات من القرآن الكريم، وتوقف عن مشاهدة التلفاز تحت تأثير شيخ سلفي[٧٨]. وبدأ أيضاً بتطبيق مبدأ آخر مهم في السلفية، وهو مبدأ الولاء والبراء، متجنباً الاحتكاك مع «كل أولئك الذين لا يؤمنون بالله»، وخصوصاً جيرانه وأصدقاءه الأقباط[٧٩]. وفي أثناء المرحلة التالية من التمكين ـ والاغتراب عن بيئته ـ بدأ بممارسة الحسبة بنفسه في حارته وفي المدرسة. وحين صار واعياً «لظلم الكافر»، متجسداً في الدولة، ارتفع «وعيه السياسي»[٨٠].

ولكن السبب الرئيس لتحوله في نهاية المطاف كان سبباً فكرياً على كل حال. ففي صيف العام ١٩٨٧ قرأ حتمية المواجهة[٨١]، وهي أشد

---

(٧٦) استخدمت هذا التعبير دوناتيللا ديللا بورتا: الحركات الاجتماعية، والعنف السياسي والدولة: تحليل مقارن لإيطاليا وألمانيا، كيمبردج: مطبعة جامعة كيمبردج، ١٩٩٥، ص ١٢، ص ١٩٥ ـ ٢٠١.

(٧٧) البري، الدنيا أجمل، ص ١١. فهو يعجب بهم في مكان آخر من أجل شجاعتهم، وإخلاصهم، لقضية العدل والنقاء والمساواة، ص ١٨.

(٧٨) نفسه، ص ١٣ ـ ١٤.

(٧٩) نفسه، ص ١٦.

(٨٠) نفسه، ص ١٨.

(٨١) كانت كراسة حتمية المواجهة قد صدرت في العام ١٩٨٧. وأعيد نشر الكراسة في كتاب عبد الرحمن العلي، المخاطرة في صفقة الحكومة وجماعات العنف، القاهرة: ميريت للنشر والمعلومات، ٢٠٠٠، ص ٢٥٢ ـ ٢٩٤.

سُميّةً من كراسات الجماعة التي بيعت في الشوارع. وبالنسبة إليه كانت كشفاً، وصار مقتنعاً فوراً بضرورة المقاومة المسلحة ضد الدولة. وتعززت حماسته إلى الشهادة والتضحية بالنفس بالأعمال الوثائقية عن الجهاد في أفغانستان وبالأناشيد، وبالتدريج اندمجت شخصيته في شخصية الجماعة. وقد ساوى بين «الاستسلام» و«الطاعة التامة» لله تعالى مع الطاعة للجماعة وتكفير «أولئك الذين لا يحكمون بما أنزل الله»[٨٢]. ونموذجياً على وجه الإجمال، فبالنسبة إليه وإلى الجيل السابق، اكتسب فهماً لطبيعة الحركية الفعالة «والعلاقة بين (النظرية) و(التطبيق)» بقراءته لسيد قطب، الذي زود خالداً بـ «نموذج معرفي كامل»[٨٣]. والإحساس بأنهم كانوا «متميزين» و«مختلفين» عن بقية المجتمع كان يترجم في التفاصيل الدقيقة من الأكل والملابس والسلوك، ووجد ذلك الإحساس التعبير عنه في الاعتقاد بأنهم شكلوا طليعة المجتمع. وجميع المحاولات التي قامت بها المدرسة لتوهين أثر هذه الأفكار التي أدت أخيراً إلى طرده من المدرسة، كانت محاولات أكدت فقط الطبيعة العادلة للصراع ضد «نظام كافر»[٨٤].

ويوضح البري أيضاً بجلاء في سيرته الذاتية أن قيادة الجماعة كانت ذكية وكانت باستمرار تكيف ذخيرتها في النزاع وفقاً للظروف. وعند نقطة معينة، على سبيل المثال، كانت القيادة مقتنعة بأن استراتيجية الحسبة بصفتها طريقة فاعلة حركية كانت عدائية جداً بالنسبة إلى المدارس الثانوية، وأنها كانت ممكنة للممارسة فقط في البيئة التي هي أكثر انفتاحاً وأقل وقوعاً تحت السيطرة من الجامعة أو أحياء البلدات. وبعد أن عُدِّلت الدعاية حددت «بالدعوة الفردية»، ومفاتحة الطلاب إفرادياً بدلاً من الاجتماعات المنظمة رسمياً وجلسات الإشراب العقائدي في «حلقات الدراسة»[٨٥].

---

(٨٢) بري، الدنيا أجمل، ص ٢١، تستند إلى سورة المائدة، الآية ٤٤ ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ إضافة نص الآية من المترجم.

(٨٣) نفسه، ص ٢٤.

(٨٤) نفسه، ص ٢٤.

(٨٥) نفسه، ص ٣٢.

الثورة الإسلامية السلفية

قد يكون من الإفراط في المبالغة أن يقدم خالد البري بوصفه عضواً نموذجياً للجماعة، ولكن خبرته الحركية الفاعلة، وخصوصاً الكراسات التي قرأها، تؤكد التطورات الأيديولوجية للجماعة في الثمانينيات[٨٦]. هذه الكتابات مصطبغة برؤية للعالم مانوية ثنائية، والعالم مقسوم إلى شر وخير. فمن الناحية الأساسية قبلت الجماعة طريقة استنباطية في جهدها المبذول لمحاربة الشر. وتعليلها يأتي من المبادئ إلى الممارسة، ومن العقيدة إلى المنهج إلى التطبيق[٨٧]. وكتاباتهم متلائمة مع العمل ويعتبر القرآن برنامجاً من أجل «منهج حركي علمنا كيف نؤسس دولة الإسلام»[٨٨]. ويستحق الملاحظة أيضاً في رؤية العالم هذه أن السياسي والديني متطابقان تماماً. فأسوأ جريمة سياسية ليست في ارتكاب خطأ ولكن باقتراف معصية، والفسق مرتبط بسوء الحكم[٨٩]. ويصور السياسيون والمثقفون المستغربون لا بوصفهم يمتلكون أفكاراً سياسية أو ثقافية مختلفة ولكن بكونهم بالأحرى «مضطربين عقلياً»[٩٠]. والتصرف السياسي على نحو صحيح لا يمكن أن يتم تحقيقه إلا بالتزام الأشخاص بدينهم فقط[٩١].

وتشدّد كتابات الجماعة على الطبيعة الشاملة للدين. وبعكس الخطاب الرسمي الشمولي لتلك الأوقات، يُصوَر الإسلام بوصفه منهجاً شاملاً

(٨٦) يبدو أن الجماعة لم تكن في معظم الأحوال منظمة تنظيماً جيداً كما يجعلها خالد البري تظهر. فبالنسبة إليه، بوصفه تلميذاً ذكياً، ربما كان تأثير النصوص أكثر شدة من تأثير الأعضاء الآخرين. انظر: باتريك هيني، أوامر القادة، فهو لا يعزو الكثير من التأثير إلى النصوص.

(٨٧) البري، الدنيا أجمل، ص ٢٤.

(٨٨) نفسه، ص ٢٤.

(٨٩) حتمية المواجهة، ص ٢٥٦.

(٩٠) انظر: الوثيقة الأيديولوجية المركزية للجماعة الإسلامية من الثمانينيات، ميثاق العمل الإسلامي، ص ٦٩. كان الميثاق قد كتبه ثلاثة من «القيادة التاريخية»، محمد عصام دربالة، وعاصم عبد الماجد وناجح إبراهيم. وتوجد صورة بالفوتوكوبي للنسخة المكتوبة بخط اليد في المعهد العالمي للتاريخ الاجتماعين أمستردام.

(٩١) البري، الدنيا أجمل، ص ١١.

شمولياً ينظم كل نواحي الحياة[٩٢]. ينص الميثاق «ديننا كامل، وشامل، ونهائي»[٩٣]. وفي ذلك المعنى، تشدد الجماعة، مثل كل بقية الحركات الإسلامية على التناقض المركزي للفكر السياسي الإسلامي. في الحداثة: تحرير الإنسان باستسلامه الشامل لله. فالتمرد على الله هو مثل المعصية عيناً، ونظراً إلى أن الإنسان بطبيعته عبد لله/خادم لله فهدف الجماعة هو «تعبيد الناس لربهم»[٩٤] ووفقاً لمقولة ابن تيمية أن «الإسلام يعني الطاعة» (الدين هو الطاعة)[٩٥].

الهدف السياسي هو إعادة تأسيس الخلافة[٩٦]. وعلى كل حال، فالتناقضات في تطبيق العقيدة السياسية الاتباعية التقليدية للجماعة في عصر مشاكس تصير واضحة في الطريقة التي تستطيع فيها سلفية غير سياسية مرتبطة بالتقوى أن تقوم بحدة وأن تنقلب فجأة إلى حركة فاعلة نشيطة بل إلى حركة ثورية عند نقطة حرجة حين يتحول الخضوع إلى ثورة. ومع التشديد على ضرورة الطاعة («طاعة الخليفة من طاعة الله») والامتثال («كل أوامره يجب أن تنفذ كاملة»)، حتى حين يكون الحاكم ظالماً أو فاسقاً، مع هذا التشدد تسمح الجماعة أن «يخلع» الحاكم حين يكون «الفعل الشائن» أي (مفسدة) خلعه أقل خطورة من «الفعل الشائن» أي (مفسدة) تركه يبقى في السلطة. وهذا يترك حيزاً كافياً للتأويل الفردي ويشكل الأساس لنظرية الثورة[٩٧].

بعد أن تم اتخاذ هذه الخطوة، لا تترك الجماعة أدنى ريب حول الحق في خلع الحاكم. والنسخة الشعبية من الميثاق، المعنون من نحن وماذا نريد؟ تنص: «لا شك أن الذي يفضل القوانين الوضعية من صنع

---

(٩٢) الشمولية مفهوم يتكرر في كتابات الجماعة. انظر: على سبيل المثال، ميثاق، ص ٩٦، حتمية المواجهة، ص ٢٨٢.

(٩٣) ميثاق، ص ١٣٥.

(٩٤) ميثاق، ص ٦٢ ـ ٦٧.

(٩٥) حتمية المواجهة، ص ٢٧٧، وانظر: أيضاً الكراسة ملخص بحث الطائفة، (من دون تاريخ نشر). نسخة بخط اليد في المعهد الدولي للعلوم الإنسانية، أمستردام.

(٩٦) حتمية المواجهة، ص ٢٨٢ ـ ٢٨٤، وميثاق، ص ٦٨ ـ ٧٥.

(٩٧) ميثاق، ص ٧٤.

الإنسان على قوانين الله كافر [...]»، ويضيف «مثلما أنه لا ولاية لكافر على مسلم، فالواجب هو أن نخلع حكام بلادنا»[٩٨]، ويشدّد الميثاق على أن هذا لا يمكن أن يعمل إلا بالوسائل العنيفة فقط ويعتبر اغتيال السادات، مثلما كان، عملاً صحيحاً[٩٩]. حتى في التسعينيات، ذكر ناصر الدين الألباني الذي يشجب كل العمل السياسي، في حوار معه، أن حق الثورة مبرر إذا كان الحاكم كافراً[١٠٠]. وليس أقل في الأهمية عما تقدم ذخيرة النزاع الذي تروجه الجماعة. فالميثاق لا يفرد أي وسيلة، ولكنه يمسك بوجهة نظر مرنة عن التطبيق العملي للنشيط الفعال، ويتوقف العمل على الظروف. وينص على أن طريقة الحركة في الـ«تعامل مع الواقع حولنا» وإيجاد «وسائل تغييره» تعتمد على الوسائل التي ييسّر عرضها الله[١٠١]. ولكن بما أن السياسة مشجوبة بوصفها جزءاً من الجاهلية (مرحلة ما قبل الإسلام)، وبما أن الحزبية (المشاركة في السياسة) مرفوضة[١٠٢]، لم يبق سوى ثلاث طرق. الأولى: هي الدعوة، التي تعتبر جوهرية في كل فترة من أجل منع الناس من الانحراف نحو الجاهلية[١٠٣]. والطريقة الثانية، وهي أكثر الطرق تمييزاً للجماعة وهي الحسبة[١٠٤]. نموذجياً، تقريباً لا يصرف أي انتباه إلى ما يجب أن يغير، وذلك لأن «هناك اتفاقاً عاماً» على هذه القضية. وبدلاً من ذلك، فكل الانتباه مسلط على قضية مؤهلات الأشخاص الذين يستطيعون ممارسة هذه المهمة، أي، المحتسب. ومع أن

---

(٩٨) من نحن وماذا نريد؟ ص ٣٣. نسخة مكتوبة بخط اليد مصورة بفوتوكوبي في المعهد الدولي للتاريخ الاجتماعي. أمستردام.

(٩٩) من نحن، ص ٣٤.

(١٠٠) وقفات مع الشيخ الألباني حول شريط (من منهج الإخوان)، ١٩٩٦، ص ١٠ ـ ١١. الوثيقة في المعهد الدولي للتاريخ الاجتماعي.

(١٠١) ميثاق، ص ٨٢.

(١٠٢) الحركات السلفية عموماً ترفض السياسة بوصفها حزبية، باستثناء حركة الصحوة السعودية.

(١٠٣) ميثاق، ص ٩٢.

(١٠٤) انظر: من أجل معالجة واسعة للموضوع ميثاق، ص ١٠٠ ـ ١١٤. والآيات القرآنية المستشهد بها لتأييد هذه المناقشة هي: ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ (آل عمران: ١٠٤) كما ذكرت أيضاً في: (التوبة: ٦٧ و٧١ على التوالي) وهناك الحديث الشريف المشهور عن تغيير المنكر باليد، أو باللسان، أو بالقلب.

الحسبة فرض كفاية (التزام جماعي) فهو في نظر الجماعة أيضاً أكثر إلحاحاً من الدعوة. والحسبة محدودة بأولئك المسؤولين شرعاً أي المكلفين والقادرين على تنفيذها، وفي هذا السياق فهو يشمل مُلاك (كوادر) الحركة. وهذا مؤكد في العقيدة الشرعية الاتباعية التقليدية، وفقاً للميثاق. فالعالم الكبير النووي رحمه الله، على سبيل المثال، يجادل بوضوح في أن الحسبة ليست مقصورة على السلطة المسلمة ولكن كل واحد صاحب حق في ممارسة الحسبة[١٠٥]. والمناقشة في اغتصاب الحق في ممارسة الحسبة بالقوة، باليد وباللسان، من الدولة، هي نقطة التحول التي تتحول عندها عقيدة سياسية محافظة إلى عقيدة حركية فاعلة: لأن السلطات الحالية لا تحكم وفقاً للشريعة، وبهذه الصفة تكون السلطات قد فقدت شرعيتها في ممارسة هذا الحق بأنفسها، أو أن تعطي هذا الحق أو أن تمسكه[١٠٦].

وبهذا تصير الحسبة «واحداً من أهم التزامات الحركة الإسلامية»، وتصير أداة من أجل «تغيير الواقع»، وفي الظروف الحالية التي توجد فيها الجاهلية «محيطة بنا من كل جانب»، ينص الميثاق أننا «نستطيع فقط أن نعارضها بالحسبة»[١٠٧]. إنها وسيلة لتقريب المجتمع «أقرب ما يمكن إلى المجتمع الإسلامي، وأن نحقق واحداً من أهدافنا [. . .]: لتعبيد الناس لربهم ولاحقاً لإقامة الخلافة»[١٠٨]. أو كما هو منصوص عليه في الميثاق: «ليس هناك تعارض بين الحسبة والكفاح من أجل إقامة دولة مسلمة، بل على العكس فالحسبة هي لنا طريقة لإعادة تأسيس الخلافة»[١٠٩]. ويمكن أن تطبق الحسبة سواء أكان هناك كيان حاكم في صفوف المسلمين أو لم يكن. وفي الحقيقة، أن الحسبة هي سبب وجود الجماعة وذلك لأنه «طالما

---

(١٠٥) ميثاق، ص ١٠٧.

(١٠٦) ميثاق، ص ١٠٦، كتاب كتبه واحد من القادة في أسيوط، عبد الآخر حمد، في ذلك الوقت هو: الأدلة الشرعية في جواز تغيير المنكر باليد لآحاد الرعية. انظر: هالة مصطفى، الإسلام السياسي في مصر: من حركات الإصلاح إلى جماعات العنف. القاهرة: مركز الدراسات السياسية الاستراتيجية، ١٩٩٢، ص ١٦٣ ـ ١٦٤ و ١٧٤.

(١٠٧) ميثاق، ص ١١٣.

(١٠٨) ميثاق، ص ١١٤.

(١٠٩) ميثاق، ص ١١١

كان هذا المبدأ مطبقاً فالأمة ستوجد [...]»[110]، وجرى التشديد على أهمية الحسبة أيضاً في أعمال لاحقة[111].

والطريقة الثالثة هي الجهاد. ويعتبر الجهاد واجباً دائماً حتى يوم الحساب. «نحن نعرف أن الجهاد حتمية تاريخية» والصراع بين المؤمنين والكافرين صراع خالد ولن يستريح الكافرون حتى يقوضوا الإسلام[112]. وينظر إلى التاريخ بوصفه لعبة صفر ـ مبلغ[113]. بمعنى يكون فيها طرف خاسر صفر اليدين وطرف رابح لكل شيء، والجهاد ضد الحاكم مذكور ولكن الميثاق ينص فقط على أن إزاحة الحاكم الكافر هو واجب يستند إلى الإجماع[114]. بل إن النسخة الشعبية من الميثاق أوضح[115]، في حين تُكَرِّس الكراسات الأخرى لهذا الموضوع، وعلى وجه الخصوص كراسة حتمية المواجهة فهي تدعو إلى الثورة العلنية. وهي فخورة باغتيال السادات. وقد وفرت الثورة الأمل «لأول مرة في سنوات يستطيع فيها المسلمون أن يرفعوا رؤوسهم فخراً، بمباركة الثورة (الخروج)، والجهاد في سبيل الله»[116]، وتستمر الكراسة إلى أن تنص على أن «واجب المسلمين أن يعارضوه [أي الحاكم الكافر] بالعنف (مواجهته بالقوة) وأن يقتلعوه ويعينوا مسلماً إماماً يستطيع أن ينفذ الشريعة الحقيقية[117].

والعنصر الجديد تماماً في أيديولوجية الجماعة في الثمانينيات من ١٩٨٠ هو شجبها للنظام البرلماني. وصارت الحزبية أبغض بكثير لأن العلاقات في ذلك الوقت مع الدولة تدهورت مرة أخرى، ونشأت

---

(١١٠) ميثاق، ص ١١١.

(١١١) وقفات مع الشيخ الألباني.

(١١٢) ميثاق، ص ١٢٧ ـ ٨. الآية القرآنية المستشهد بها للتأييد هي، ﴿وَدَّ كَثِيرٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُمْ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّاراً...﴾ و﴿... وَلا يَزَالُونَ يُقَاتِلُونَكُمْ حَتَّى يَرُدُّوكُمْ عَنْ دِينِكُمْ إِنْ اسْتَطَاعُوا...﴾ (البقرة: ١٠٩ و٢١٧).

(١١٣) ميثاق، ص ١٢٩.

(١١٤) ميثاق، ص ١٢٤.

(١١٥) من نحن، ص ٢٣.

(١١٦) حتمية، ص ٢٥٩.

(١١٧) حتمية، ص ٢٦٢.

حلقة جديدة من النزاع حين شارك الإخوان المسلمون في الانتخابات[118]. ورفضت الديمقراطية لأن أولئك الذين دخلوا مجلس الشعب، البرلمان، «اعترفوا بشرعية هذا النظام العلماني ووافقوا على ممارساته المؤسسية (وسائل أعماله) [...]، معتقدين أنهم يملكون الحق أن يشرعوا من دون الله [...][119]. واعتبرت المشاركة في النظام السياسي شِركاً (وثنية تعدد الآلهة). هذا الموقف، والتشديد على المبادئ السلفية الأخرى مثل التوحيد، والولاء والبراء، والحسبة يبين عملياً التوتر السلفي في أيديولوجية الجماعة. وفي الوقت نفسه، توضح بعض الكراسات بجلاء أن الجماعة كان لها أهداف سياسية. وهي عارضت الارتفاع في أجور الأراضي، والفساد السياسي، وتوسيع الدولة لحالة الطوارئ وانتهاك حقوق الإنسان[120].

إلى الوراء در: المبادرة لإنهاء العنف

في النصف الثاني من الثمانينيات من ١٩٨٠ وصلت الجماعة على نحو متزايد إلى الصراع مع الدولة. فتفسير الجماعة للحسبة، وخصوصاً التوسع في الفضاء المادي والأخلاقي والاعتداء على أراضي الدولة، وهو ما اعتبرته الحكومة غير شرعي، زاد احتمال هذه المواجهة[121]. فحين

(١١٨) انظر: كراسة الحركة السياسية والعمل الحزبي، وهذه الكراسة كتبها أسامة حافظ وفقاً لما قال حبيب، في كتابه الحركة السياسية، ص ٤٣. وانظر: أيضاً مقالة «محاكمات النظام السياسي المصري» نشرت في جورنال الجماعة الإسلامية. كلمة الحق، ١٩٨٦. أعيد نشرها في رفعت سيد أحمد، النبي المسلح، ج. ٢. الثائرون، بيروت: رياض الريس، ١٩٩١، ص ٢٧٣ ـ ٢٨٢. انظر: أيضاً كراسة أخرى للجماعة الإسلامية ضد النظام السياسي، مواقف الحركة الإسلامية من العمل الحزبي في مصر، أعيد إنتاجها جزئياً في رفعت السيد أحمد، النبي المسلح، ج ١. الرافضون بيروت: رياض الريس، ١٩٩١، ص ١٥٠ ـ ١٧٨.

(١١٩) من نحن، ص ٤٣.

(١٢٠) تقرير خطير. يحتمل أن تكون الكراسة كتبت في العام ١٩٩٢، في أثناء أول مفاوضات مع الحكومة.

(١٢١) يؤكد حسن بكر أن الحسبة العنيفة كانت هي السب الرئيس للصراع مع الدولة، ابتداء من العام ١٩٨٦. انظر: العنف السياسي في مصر، ص ١١٢. نموذجياً محاولات الاغتيال التي وجهت ضد الوزراء والصحافي مكرم محمد أحمد كانت قد نفذت من مجموعات أخرى من مثل: ناجون من النار والشوقيون، في حين كانت الهجمات على الكاتب المناهض للإسلام فرج فودة في =

هاجمت الجماعة السياح، ابتداء من ١٩٩٢، ضيقت الدولة الخناق على الحركة، وفككت البنية التحتية في مصر العليا والسفلى[١٢٢]. وفي النهاية مات ألف وخمسمائة شخص في الصدامات، وسجن عشرون ألفاً من الأعضاء أو الأنصار للجماعة، أو ببساطة من أعضاء عائلات أتباع الجماعة[١٢٣]. ومع أن المواجهة لم تنته حتى العام ١٩٩٧، فبحلول العام ١٩٩٥ كان واضحاً أن الجماعة كانت تخسر الحرب منخفضة الشدة. وفي الوقت نفسه كانت السلطة داخل الحركة تنتقل من القيادة الخارجية التي كانت قد هاجرت إلى أفغانستان في نهاية الثمانينيات من ١٩٨٠[١٢٤]، إلى القيادة الداخلية. وبذلت محاولتان من أجل دمج التنظيمين، إحداهما في أفغانستان والأخرى في السودان، ولكنهما في النهاية أخفقتا لنفس الأسباب كما هو من قبل[١٢٥]. وزيادة على ما تقدم، بحلول ذلك الوقت كانت هناك قضية أخرى جاءت إلى المقدمة. ففي حين قرر تنظيم الجهاد بسبب هزيمته العسكرية في مصر أن عليه أن يلتفت ضد «العدو البعيد»، اعتقدت الجماعة دائماً أن «العدو القريب» كان هو الأهم: «إن مقاتلة جماعات الإنكار (الطوائف الممتنعة) في بلادنا أهم من مقاتلة اليهود والشيوعيين في أراضيهم». [...] «ونحن لا

= العام ١٩٩٢ والروائي نجيب محفوظ في العام ١٩٩٤ قد نفذت على أيدي أعضاء من الجماعة. تصعيد العنف لم يبدأ من الجماعة، ولكن التصعيد كان نتيجة لقتل الناطق باسم الجماعة علاء محيي الدين، في شهر أيلول/ سبتمبر ١٩٩٠. ورداً على ذلك حاولوا أن يغتالوا وزير الداخلية، فقتلوا بدلاً منه المتحدث باسم مجلس الشعب. وفي ذلك العام تضاعفت الصدامات مع الدولة إلى خمسة وثلاثين عن العام الذي سبق.

(١٢٢) انظر: من أجل تحليل لعملية التصعيد هذه، محمد م. حافظ وكوينتان ويكتوروفتش «العنف بوصفه نزاعاً في الحركة الإسلامية المصرية»، في كوينتا ويكتوروفتش، الحركية الإسلامية: مدخل نظرية حركة اجتماعية، بلومنغتون: مطبعة جامعة إنديانا، ٢٠٠٤، ص ٢١ ـ ٨٨.

(١٢٣) انظر: من أجل لمحة شاملة للأحداث في العام ١٩٩٥، تقرير الحالة الدينية في مصر، ص ١٨٩ ـ ٢٠٧.

(١٢٤) انظر على وجه الخصوص، صلاح، وقائع سنوات الجهاد، وجهاد عواضة، علماء الحركة الإسلامية الراديكالية، المنيا: دار الهدى للنشر والتوزيع، ٢٠٠٤.

(١٢٥) انظر: من أجل المحاولتين الفاشلتين للجماعة الإسلامية وتنظيم الجهاد ليندمجا، الأولى في أفغانستان، والثانية في السودان، كامل الطويل، القاعدة وأخواتها: قصة الجهاديين العرب، لندن: دار الساقي، ٢٠٠٧، ص ١٧٩ ـ ١٨٣.

نستطيع أن نقاتل العدو البعيد إلا بعد أن نكون قد طهرنا أنفسنا فقط من العدو القريب»[١٢٦].

وهذا واضح أيضاً في إنكار الجماعة لأي علاقة لها مع تفجير مركز التجارة العالمي في العام ١٩٩٣، حين اعتقل «زعيمها الروحي»، عمر عبد الرحمن[١٢٧]. كما أنها لم تقم بأي رد فعل ضد الولايات المتحدة الأمريكية حين اعتقلت طلعت فؤاد قاسم في العام ١٩٩٥ ونقلته إلى القاهرة. وبدلاً من ذلك توصلت القيادة التاريخية إلى استخلاص استنتاج هو أن المواجهة مع الدولة، وهو أمر يعبر عنه دائماً على نحو غامض، مواجهة ذات نتائج سلبية عكسية. وفي شهر نيسان/أبريل ١٩٩٦ أطلقت المحاولة الأولى التمهيدية لوقف العنف (مبادرات وقف العنف) من واحد من قادتها وهو الذي دعا إلى إعلان من طرف واحد لإنهاء استخدام العنف[١٢٨]. وبعد أكثر من عام لاحقاً، في ٥ تموز/يوليو ١٩٩٧، أصدرت القيادة التاريخية نفسها بياناً تعلن فيه مبادرة لإنهاء العنف من طرف واحد من دون شروط[١٢٩]. وساند المبادرة آخرون مثل صلاح هاشم، وهو واحد من قادة الطلاب في السبعينيات من ١٩٧٠، أصدر بيانه الخاص به[١٣٠]. ولكن المبادرة لم تلق المساعدة من الحرب

---

(١٢٦) ملخص بحث الطائفة، ص ٨.

(١٢٧) صلاح، وقائع سنوات الجهاد، ص ٩٥ ـ ٩٦. يستشهد صلاح بالبيان «أما آن لهذا الهراء أن ينتهي». وبعد أن حكم على عبد الرحمن فقط بالسجن مدى الحياة، أصدرت الجماعة بياناً في ١٩ كانون الثاني/يناير ١٩٩٦ هددت فيه الولايات المتحدة الأمريكية مصرحة أن «المصالح الأمريكية والمواطنين الأمريكيين أهداف مشروعة لجهادنا المشروع حتى يتم إطلاق سراح الشيخ المجاهد الدكتور عمر عبد الرحمن وإخوانه من السجون الأمريكية». ولكن التهديد متصل بقضية وظروف معينين. انظر: صالح، وقائع سنوات الجهاد، ص ٩٨. والقضية جدلية. يعتقد بيتر بيرغن أن فتوى أصدرها عمر عبد الرحمن من السجن هي التي بدأت الحرب ضد الولايات المتحدة. انظر: يتر آي. بيرغن، أسامة بن لادن الذي أعرفه. تاريخ شفهي لقائد القاعدة، نيويورك: فري بريس، ٢٠٠٦، ص ٢٠٠ ـ ٢٠٨.

(١٢٨) الزيات، الجماعات الإسلامية، ص ٢٧٨. بيان خالد إبراهيم، فوتوكي في المعهد العالمي للتاريخ الاجتماعي.

(١٢٩) كرم زهدي، وناجح إبراهيم، وعبود الزمر، وفؤاد الدواليبي، وحمدي عبد الرحمن، وعلي الشريف. وانظر: أيضاً العلي، المقامرة الكبرى، ص ١٥.

(١٣٠) مبادرة سجن ليمان، أمل جديد. بيان مكتوب باليد من صلاح هاشم، وثائق الجماعة في المعهد الدولي للتاريخ الاجتماعي، أمستردام.

خفيضة المستوى المستمرة في مصر العليا والسلفى[١٣١]. ومن المحاكمات التي كانت تجري فيها محاكمات أعضاء الجماعة وإصدار أحكام الإعدام عليهم[١٣٢]. وفوق كل هذا، كانت مجزرة الأقصر التي قتل فيها ثمانية وخمسون سائحاً في ١٧ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٩٧، وكان الزعم أنها كانت عملية للجماعة قادها أحمد رفاعي طه[١٣٣]، وهو عضو من القيادة الخارجية ارتبط ارتباطاً وثيقاً مع بن لادن الذي كان قد عارض المبادرة في وقت أبكر[١٣٤]، كانت كلها عوامل ستؤدي إلى نكسة المبادرة طوال سنوات[١٣٥].

وبرغم هذه النكسات كسب مساندو المبادرة بالتدريج اليد العليا في أثناء العام ١٩٩٨. ومباشرة بعد هجوم الأقصر صرح المحامي منتصر الزيات على الملأ شجب الهجوم[١٣٦]. وأصدر أسامة الرشدي، وهو عضو آخر من القيادة الخارجية كان يعيش في هولندا، أصدر بياناً بعنوان «هجوم الأقصر، نهاية ميتة»، هاجم هذا الأخير أحمد رفاعي طه هجوماً مباشراً[١٣٧]. ثم حذا حذوه آخرون. ففي شهر نيسان/ أبريل نشر مصطفى

---

(١٣١) على سبيل المثال، في ٢١ حزيران/ يونيو ١٩٩٧ قتل ثلاثة أعضاء من الجماعة في صدام مع الشرطة في قرية شنتور في مصر العليا. وفي المنوفية اعتقل ستون عضواً من الجماعة الراديكالية بعد أن كانوا قد هددوا بحرق كنيسة (الحياة ٢١ حزيران/ يونيو ١٩٩٧). وفي ١٥ تشرين الثاني/ نوفمبر اقتحم أعضاء من الجماعة مخفر شرطة في بلدة طاما في مديرية سوهاج، وفي أثناء هذا الاقتحام مات عضو من الجماعة. وقبل أربعة أيام كلف قتال نشب في نجمع حمادي حياة ضابط شرطة، وشرطيين وعضو واحد من الجماعة (الحياة، ١٧ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٩٧).

(١٣٢) إحدى المحاكمات هذه «محاكمة البنك». كانت مشهورة من أجل مبلغ من المال كانت الجماعة قادرة على نهبه من البنوك في كل أنحاء مصر العليا والسفلى (الحياة ٥ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٩٧). وفي محاكمة أخرى في بلدة طاما حكم على عضوين من الجماعة بالإعدام (الحياة، ٤ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٩٧).

(١٣٣) أصدرت القيادة الخارجية عدة بيانات أعيد نشرها في الحياة، ١٩ و٢٠ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٩٧.

(١٣٤) انظر: من أجل اقتباسات واسعة من رسالة الزيات، الجماعات الإسلامية، ص ٣٠٠.

(١٣٥) أسامة إبراهيم، وعصام إبراهيم حافظ وعصام عبد الماجد محمد، سلسلة تصحيح المفاهيم. مبادرة وقف العنف: رؤية واقعية ونظرة شرعية، القاهرة: مكتبة التراث الإسلامي ٢٠٠٢، المقدمة، ص ٥ ـ ٦.

(١٣٦) الحياة، ٢٣ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٩٧.

(١٣٧) الحياة، ١٠ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩٧.

المقرئ، وهو عضو من القيادة الخارجية كان يعيش في بريطانيا، نشر تقريراً ساند فيه المبادرة[١٣٨]. ولكن التغيير الكبير، مع ذلك، حدث حين ساند عمر عبد الرحمن علناً على الملأ المبادرة في ٢٢ تشرين الأول/ أكتوبر، في بيان أصدره من سجنه في الولايات المتحدة الأمريكية[١٣٩]. ودعا الحركة إلى التركيز في نشر الدعوة وإلى شكل غير عنيف من الحسبة[١٤٠]. وأخيراً، في ٢٤ شهر آذار/ مارس ١٩٩٩، في عيد الأضحى، أصدرت القيادة الداخلية والخارجية بياناً مشتركاً أيدت فيه المبادرة تأييداً كاملاً[١٤١]. وبحلول ذلك الوقت، كانت الجبهة العالمية ضد الصهيونية تحت قيادة بن لادن، ومدعومة بقائد مصري سابق من الجماعة، كانت قد أصدرت فتواها في العالم ١٩٩٨ بعد أن كانت قد سبق لها أن أعلنت الحرب على الأمريكيين في العام ١٩٩٦.

المراجعة

بعد إصدار البيان المشترك من مجالس القيادة الخارجية والداخلية استغرقت القيادة الداخلية سنتين قبل أن تتولى السيطرة كاملة، وتكسب الهيمنة على كل من القيادة الخارجية وأعضاء الحركة معاً[١٤٢]. وبمساعدة من الدولة زاروا تسعة سجون كان أعضاء الحركة معتقلين فيها، ابتداء من شهر تشرين الأول/أكتوبر ٢٠٠١ (بعد شهر واحد من ٩/١١). في شهر كانون الثاني/ يناير ٢٠٠٢ بدؤوا ينشرون سلسلتهم المشهورة من أربعة كتب، وهي التي ستكون ما دعوه «المراجعة». وتتكون السلسلة من أربعة كتب كتبها، أو أشرف عليها القادة التاريخيون

---

(١٣٨) الحياة، ١٥ نيسان/ أبريل ١٩٩٨. كان الأمين العام لرابطة العاملين بالكتاب والسنة، الموجودة في بريطانيا العظمى، والمسجون لسبع سنوات بعد محاكمات الجهاد في العام ١٩٨١.

(١٣٩) الزيات، الجماعات الإسلامية، ص ٣٠٤.

(١٤٠) الحياة، ٢٢ تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٩٨. وأعيد طبع النص من قبل العلي في المقامرة الكبرى، ص ١٦.

(١٤١) من أجل جزء من النص، العلي في المقامرة الكبرى، ص ١٧ ـ ١٨.

(١٤٢) لم تكن الجماعة الإسلامية هي التنظيم الوحيد الذي تخلى عن العنف. وقد عرض كمال السعيد حبيب، وهو عضو سابق من تنظيم الجهاد، عرض في كتابه الحركة الإسلامية تحليلاً مؤثراً لإعادة التوجه في الحركة الإسلامية.

الستة للجماعة الإسلامية[143]. ومحتوى الكتب ليس سلفياً ولكنه يعود إلى المفكرين السابقين الاتباعيين مثل محمد الغزالي (المتوفى في العام ١١١١) وإلى مفكرين حديثين مثل يوسف القرضاوي. وأحد الكتب مقدمة عامة للسلسلة[144]، والكتب الثلاثة الأخرى تعالج الموضوعات بعمق أكبر احتاج إلى مراجعة، مثل التكفير[145]، والجهاد[146]، والحسبة[147]. وتبع تلك الكتب كتابان آخران: واحد في شجبهم للهجمات السعودية في العام ٢٠٠٣[148]، والثاني يحتوي على دفاع عام عن المراجعة[149]. وفي صيف العام ٢٠٠٢ نشرت المجلة الأسبوعية المصور سلسلة من المقابلات مع القيادة التاريخية[150]. وفي جولة مؤثرة خلال السجون روجت القيادة التاريخية للمراجعة وبينت بياناً عملياً سلطتها على أتباعها إضافة إلى الانضباط الداخلي ضمن الحركة. فهم ما زالوا يرون أنفسهم سلفيين، ولكنهم من الناحية التنظيمية زعموا أنهم «يشبهون حزباً»، وهم راغبون في أن يُقبَلوا من الدولة بوصفهم منظمة غير حكومية (جمعية)[151].

---

(١٤٣) كانت السلسلة تسمى سلسلة تصحيح المفاهيم، والمؤلفون هم كرم محمد زهدي وناجح إبراهيم عبد الله وأسامة حافظ وفؤاد محمود الدواليبي وحمدي عبد الرحمن عبد العظيم وعلي محمد الشريف ومحمد عصام دربالة وعصام عبد الماجد محمد.

(١٤٤) أسامة إبراهيم وعصام إبراهيم حافظ وعاصم عبد الماجد محمد، مبادرة وقف العنف: رؤية واقعية ونظرة شرعية، القاهرة: مكتبة التراث الإسلامي، ٢٠٠٢. وفي نهاية العام ٢٠٠٨ كان قد نشر ما مجموعه ستة وعشرون كتاباً وكتيباً من القيادة التاريخية.

(١٤٥) ناجح إبراهيم عبد الله وعلي محمد علي الشريف، حرمة الغلو في الدين وتكفير المسلمين، القاهرة: مكتبة التراث الإسلامي، ٢٠٠٢.

(١٤٦) حمدي عبد الرحمن العظيم وناجح إبراهيم عبد الله وعلي محمد علي الشريف، تسليط الضوء على ما وقع في الجهاد من أخطاء، القاهرة: مكتبة التراث الإسلامي، ٢٠٠٢.

(١٤٧) محمد علي الشريف وأسامة إبراهيم حافظ، النصح والتبيين في تصحيح مفاهيم المحتسبين. القاهرة: مكتبة التراث الإسلامي، ٢٠٠٢.

(١٤٨) تفجيرات الرياض: الأحكام والآثار، القاهرة: مكتبة التراث الإسلامي، ٢٠٠٣. إنه كتاب جماعي كتبه أعضاء القيادة التاريخية.

(١٤٩) نهر الذكريات. المراجعة الفقهية للجماعة الإسلامية، القاهرة: مكتبة التراث الإسلامي، ٢٠٠٣.

(١٥٠) نشرت لاحقاً في كتاب، مكرم محمد أحمد، مؤامرة أم مراجعة: حوار قادة التطرف في سجن العقرب، القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٢.

(١٥١) مؤامرة أم مراجعة، ص ٥٥.

يشرع المؤلفون بتحليل للأزمة الحالية التي اعتبر شباب المسلمين مسؤولين عنها. وهم يزعمون أن هؤلاء الشباب قد ضلوا الطريق الصحيح[١٥٢]، وانحرفوا عن وسط الطريق (الوسطية)، وأن هذا قادهم إلى اختيار المبالغة في الدين (الغلو في الدين)[١٥٣]. وتجاوز الحدود والأحكام. والشباب في حماستهم خلطوا الوسيلة بالغاية، واستبدلوا الفرع بالأصل[١٥٤]. وهذا الخلط أدى في الحقيقة إلى حالة هي أسوأ حتى من الحالة التي كانت سائدة قبل المواجهة مع الدولة. حتى لو أن الشباب الإسلامي تصرف بحسن نية وكان تصرفه رد فعل للاضطهاد وأراد تحرير السجناء، «فهم لم يأخذوا بالحسبان حقيقة مهمة، وهي أن الظلم والاضطهاد زاد من خلال أعمالهم، وتنامى عدد الاعتقالات في العدد، وكانت الدعوة محظورة، والعائلات مهددة، وصارت المفاسد أوسع انتشاراً، في حين زادت المصالح العامة تضاؤلاً، وكان اليهود يستطيعون انتهاز هذه الفرصة لزرع بذور الشقاق»[١٥٥]. وكانت النتيجة هي دائرة شريرة من الرعب والرعب المضاد، وأدى ذلك إلى سفك الدم وإلى «الصراع الداخلي القاتل» (قتال الفتنة)[١٥٦].

ويمكن العثور على الحل، كما يحاججون، بالعودة إلى الطريق الصحيح فقط، وتصحيح المفاهيم [المضللة][١٥٧]. على المرء أن يركز مرة أخرى في المبادئ العامة على (الأصل) والصالح العام (المصلحة). و(المصلحة) الخيرة يجب أن توزن دائماً (بالمفسدة) السيئة[١٥٨]. وباتباع العالم التقليدي محمد الغزالي (المتوفى في العام ١١١١)، تتمسك القيادة التاريخية بالرأي الذي يرى أن الصالح العام يتمثل في حماية (الدين) و(النفس) و(العقل) و(النسل) والملكية (المال)[١٥٩]. وكل ما يهدد هذه

(١٥٢) تسليط، ص ١٩ ـ ٢٠.
(١٥٣) مبادرات وقف العنف، ص ٥٢ ـ ٥٣.
(١٥٤) تسليط، ص ٣ ـ ٤.
(١٥٥) تسليط، ص ١٦، ونهر، ص ١٠.
(١٥٦) تسليط، ص ١٨.
(١٥٧) مبادرات وقف العنف، ص ٥١ ـ ٥٢.
(١٥٨) تفجيرات، ص ٢٣
(١٥٩) مبادرات وقف العنف، ص ٢٠.

المبادئ الخمسة يسير ضد الصالح العام (المصلحة)[١٦٠]. وبنفس الطريقة فإن تصحيح المفاهيم يتصل بإعطاء الأولوية إلى المبادئ (الأصل) بدلاً من القضايا الفرعية (الفرع). وغايات تعبيد الناس لربهم وهداية الإنسانية (هداية الخلائق) أو بكلمات أخرى، الغاية، وهي الانتقال من (المعصية) إلى (الطاعة) تبقى هي الغاية نفسها ولكن الوسائل لتحقق هذه الغاية مختلفة[١٦١]. وهم يعتقدون أيضاً أن على الشباب أن يعترفوا بسلطة العلماء ولا يجب أن يقوموا هم أنفسهم بإصدار الفتاوى[١٦٢].

ولكن إعادة التشديد على المبادئ العامة، الأصول، يستلزم، مع ذلك، أكثر من مجرد النقد الذاتي ومراجعة التكتيكات. إنه يقود أيضاً إلى نظرية معرفة جديدة (إبيستيمولوجيا) وإلى إعادة تعريف أساسية لعلاقة أعضاء الجماعة بالواقع الحقيقي. ففي حين حاججت الجماعة في الميثاق أن الواقع يجب أن يغير تغييراً يتكيف به مع الدين، فهم الآن يعترفون بعلاقة أكثر تعقيداً بين الواقع والدين. «إحدى الأغلاط الواضحة التي عُملت هي تبني الآراء وإنشاء قواعد وإصدار فتاوى لا تأخذ الواقع بالحسبان، وتهمل أن تتحرى الحقائق ولا تأخذ هذه الحقائق مصادر أولية لصياغة الفتاوى»[١٦٣]. وفي الواقع، فإن الصالح العام يجب أن يأخذ الأولوية على النص، وذلك «لأن النص يجب أن يحقق الصالح العام وليس هو غاية في حد ذاته»[١٦٤]. والعرف العام هو أن «الإسلام دين عملي»[١٦٥]. بل إن أجزاء من الشريعة يمكن أن تؤجل إذا تطلبت الظروف ذلك[١٦٦]. وزيادة على ما تقدم، فهم لأول مرة يقرون أن المعرفة بالسياسة حاسمة. «وذلك هو السبب في أن معرفة عميقة بالشريعة، إضافة إلى معرفة بالواقع (العلم بالواقع)، وفهم عميق بالسياسة (الفهم السياسي العميق) هي أدوات أساسية لمعالجة هذا

---

(١٦٠) مبادرات وقف العنف، ص ٢٢ ـ ٢٦.
(١٦١) نهر الذكريات، ص ٤٢.
(١٦٢) مؤامرة أم مراجعة، ص ١٣٢.
(١٦٣) مبادرة وقف العنف، ص ٣٩.
(١٦٤) مؤامرة أم مراجعة، ص ١٠٧ ـ ١٠٨.
(١٦٥) نفسه، ص ١٢٢.
(١٦٦) نفسه، ص ١٣٠.

الموضوع». ويجاحجون بالقول «وإلا، فسوف يدمر الناس أنفسهم، ويسفكون دماءهم ودماء الآخرين ويخسرون الوطن من دون تبرير، ومن دون خدمة الصالح العام وتحقيق غايتهم»[١٦٧]. والاشتمال على الواقع يسمى (فقه الواقع)[١٦٨].

ولأول مرة، كذلك، يُقوَّم التاريخ بوصفه خيرة عملية معاشة يجب على المرء أن يتعلم منها[١٦٩]. ومثل هذه المفاهيم الحاسمة مثل الحاكمية، والجاهلية، والطاغوت، المشتقة من سيد قطب، وكانت قد هيمنت على السبعينيات من ١٩٧٠ والثمانينيات من ١٩٨٠، لم تشجب مباشرة ولكنها اعتبرت مبالغات يجب أن توضع ضمن المعرفة الواسعة من الفقه والطريقة التي يعمل بها[١٧٠].

تبني فتاوى وآراء من زمن مختلف وتطبيقها على ظروف مختلفة اختلافاً تاماً اعتُرف بأنه غلطة من الأغلاط الكبيرة التي ارتكبتها الجماعة. فعلى سبيل المثال، ظهور مفاهيم مثل تكفير وكفر فسرت بوصفها نتيجة للتعذيب في سجون ناصر، ولكنها مرفوضة بوصفها بدعاً[١٧١]. ولذلك، فالمراجعات نقد لزعمهم السابق في امتلاك الحقيقة (أصحاب الحق). ولم يبق الإسلام مصوراً بعد ذلك بوصفه برنامجاً (منهجاً) وهو «كامل وشامل ونهائي» وأنه يمكن أن يطبق ببساطة إذا طبق الحاكم الشريعة. وحتى السلف الصالح، تحاجج القيادة التاريخية، كانوا قد نصوا على أنهم لا يمتلكون احتكاراً للحقيقة المطلقة[١٧٢]. ويجب أن تحلل كتاباتهم في السياق التاريخي[١٧٣].

وتقر القيادة التاريخية، في الحقيقة، أن الحياة معقدة وأن مصادر الإسلام يجب أن تفسر (اجتهاد) وتناقش كي تلائمها وفقاً للأماكن المختلفة

---

(١٦٧) تسليط، ص ١٣.
(١٦٨) مؤامرة أم مراجعة، ص ١١٧ ـ ١١٨. وهذا الموضوع يسري عبر الكتاب كله.
(١٦٩) نهر الذكريات، ص ٤٤.
(١٧٠) نفسه، ص ١٦٨ ـ ١٧٠.
(١٧١) نفسه، ص ٤٦ ومؤامرة أم مراجعة، ص ٩٣.
(١٧٢) تسليط، ص ٢٩.
(١٧٣) مؤامرة أم مراجعة، ص ٣٦.

باستمرار (المكان) والظروف (الأحوال) والأزمنة (الزمان) التي يعيش فيها المسلمون[١٧٤]. إن هذا الاعتراف بالزمان (التاريخي) والظروف (الجغرافية والسياسية والثقافية) هو ما يسمح لهم بتغيير أفكارهم وقبول المرونة. فبدلاً من امتلاك الحقيقة، اعتبروا أنفسهم الآن جزءاً من حوار مستمر حول الحقيقة[١٧٥]. في هذه الحوارات المستمرة يكون الصالحُ العام فقط (المصلحة) هو الخالد، والبقية تتوقف على الظروف[١٧٦]. وفي هذه الثقة بالنفس التي عثروا عليها حديثاً اعتبر الإسلام ديناً قوياً يأخذ من أديان أخرى ويسمح للمسلمين أن «يتفاعلوا مع الحياة إيجابياً»[١٧٧]. استعارة ما هو مفيد من الغرب لم يبق بعد الآن مرفوضاً[١٧٨]. ما هو مشجوب هو حب الكفار والتمني لهم بأن يكونوا منتصرين على المسلمين، وهو رأي مختلف اختلافاً كاملاً عن كتاباتهم السابقة، أو كتابة أولئك المعاصرين الجهاديين السلفيين من أمثال أبي محمد المقدسي ومفهومه عن الولاء والبراء[١٧٩]. ولنفس السبب فهم الآن مستعدون لقبول النظام البرلماني، مع أنه قد لا يكون الطريقة المثالية لتغيير المجتمع[١٨٠].

في تفسيرهم الألطف للإسلام، انتقل التشديد إلى الفقه التقليدي وإلى الشروط والبراهين التفصيلية التي يحتاج إليها الفقه التقليدي. وبدلاً من الحماسة والشجاعة الأخلاقية للحركي النشيط، ترفع الإجراءات القانونية، وشكل مختلف اختلافاً كاملاً من الانضباط. فالمرء، على سبيل المثال، لا ينبغي أن يتطفل على «أسرار» الناس (وهي حق لله)، ليكتشف ما يفكرون فيه. وبدلاً من ذلك يجب على المرء أن يسعى إلى تأسيس مجتمع مستند إلى الثقة وقبول ظاهر ما يقوله الناس وما يفعلونه[١٨١].

---

(١٧٤) تسليط، ص ٣٨.

(١٧٥) نهر الذكريات، ص ١١٩ ـ ١٢١.

(١٧٦) تسليط، ص ٤١.

(١٧٧) نفسه، ص ٤٨.

(١٧٨) نهر الذكريات، ص ٤٥.

(١٧٩) نفسه، ص ٤٨. انظر: من أجل المقارنة الفصل ٣ الذي كتبه جواس ويفيركرز عن محمد المقدسي.

(١٨٠) نهر الذكريات، ص ١٦٢.

(١٨١) نفسه، ص ٤٧.

ومن الناحية السياسية، فإن هذه العقيدة التقليدية تقوض تبريرهم السابق للثورة، وذلك أنه ما دام الحاكم يقول: إنني مسلم، «حتى لو لم يطبق كامل الشريعة»، فإن التمرد ضده ليس مبرراً[١٨٢]. ولكن، حتى وإن كان العلماء يشجبون الحاكم بوصفه كافراً، فإن مساوئ الثورة (المفاسد) يجب أن توزن في مقابل محاسن (مصالح) قبول حكمه[١٨٣]. وعلى أساس الفقه التقليدي، شجبت كذلك سرقة الأقباط إضافة إلى شجب الهجمات على السياح، الذين تحميهم التأشيرات التي تعتبر أماناً لهم (ضماناً للحماية).

ما الذي تستدعيه المراجعة بشأن الجهاد والحسبة؟ في البرنامج الجديد لم تتخل قيادة الجماعة عن الجهاد من حيث المبدأ، ولكن مكانته ووظيفته أخضعت لاهتمامات أكبر من أجل الصالح العام (تحقيق المصالح)، ولجعل الإسلام منتصراً (نصرة الدين)، ولإنهاء الصراع/ الشقاق المدني (إزالة الفتنة)[١٨٤]. الجهاد مسموح به فقط إذا كان أداة (وسيلة) تتجه نحو تحقيق الرفاه العام، وليس هو هدفاً في حد ذاته[١٨٥]. ويجب أن يؤدي إلى الغاية المشتركة وهي خضوع الإنسان لله (تعبيد الناس لله) وليس إلى تفتيت وإضعاف الأمة[١٨٦]. وزيادة على ما تقدم، ووفقاً للنظرية التقليدية، يجب أن يكون الجهاد موجهاً فقط ضد غزو أجنبي[١٨٧]. والحقيقة، إن القيادة التاريخية تحاجج في أن الإسلام الحقيقي ليس مهدداً تهديداً كبيراً جداً من أعدائه، ولكنه مهدد من المسلمين الذين لا يفهمون قواعده، كما هو واضح من الهجمات الانتحارية في الرياض في شهر أيار/ مايو ٢٠٠٣[١٨٨]. وهم يرون، أن العنف في المملكة العربية السعودية، وفي فلسطين[١٨٩].

(١٨٢) مؤامرة أم مراجعة.
(١٨٣) نفسه، ص ١٢٢.
(١٨٤) تسليط، ص ١٥، وانظر: أيضاً مؤامرة، ص ٣٥.
(١٨٥) تسليط، ص ٥٠.
(١٨٦) تفجيرات، ص ٤٠. وانظر: أيضاً نهر الذكريات، ص ١٠٩ ـ ١١١.
(١٨٧) مؤامرة أم مراجعة، ص ٥٥.
(١٨٨) تفجيرات، ص ٤٣.
(١٨٩) نفسه، ص ٥٠.

يقوي أعداء الإسلام ويؤذي سمعته[١٩٠] ومصالح المسلمين كذلك[١٩١].

وكما كان الكتاب الذي جاء عن الجهاد، كان الكتاب الذي جاء عن الحسبة يعني في المقام الأول كبح أعمال الغلو[١٩٢]. والمشكلة مع الفترة السابقة هي أن الحسبة، صارت مثل الجهاد، غاية في حد ذاتها ولم تعتبر «بوصفها وسيلة لتحقيق الرفاه العام للمجتمع»[١٩٣]. وتعتبر الحسبة فرضاً قانونياً ودينياً (فريضة، فرضاً دينياً)، مثل الصوم، والصلاة والفروض الأخرى، ولكنها فرض كفاية، التزام جمعي ليس مفروضاً على كل فرد مسلم. ويكفي أن يقوم بعض المسلمين بهذا الفرض، على سبيل المثال، أن يقوم به ممثلو الحكومة[١٩٤]. ومع ذلك فالحسبة ما زالت تعتبر الأداة الرئيسة ضد «العدو الداخلي لمبادئ الوحي»[١٩٥] بالإضافة إلى أنها أهم وسيلة لصون الأخلاق[١٩٦]. التفسير الجديد للحسبة من القيادة التاريخية للجماعة، مثلما هو منصوص عليه سابقاً في الفقه التقليدي، هو تفسير يستند إلى الفضيلة والاعتدال[١٩٧]. وصار تعبيراً عن المسؤولية الاجتماعية «للفرد العادي»، الذي يشارك في هذا الواجب مع موظف خاص، هو المحتسب، وهو موظف حكومي وليس حركياً يعين نفسه[١٩٨]. وتعاونهم للمصلحة العامة هو التعبير عن العلاقة الجديدة بين المواطن وبين الدولة. وعلى سبيل المثال، إذا رأى المواطن انحرافاً، لا يجب عليه أن يعاقب الفاعل، بالقوة من عنده هو بإرادته، بل عليه بالأحرى أن يسلم الشخص إلى السلطات «كي ينفذوا واجباتهم القانونية»[١٩٩]. في الحقيقة، الحسبة

---

(١٩٠) نفسه، ص ١٢.

(١٩١) نفسه، ص ٤٢.

(١٩٢) في نهر الذكريات، الدعوة مفضلة حتى فوق الحسبة، ص ٥١. وانظر أيضاً الشروط لممارسة الحسبة: كوك، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ص ٤٥ ـ ٦٣.

(١٩٣) النصح، ص ٩٧.

(١٩٤) السور والآيات ذات العلاقة في: (آل عمران: ١٠٤ و١١٠) و(المائدة: ٧٨ ـ ٧٩) و(التوبة: ٦٧).

(١٩٥) مؤامرة أم مراجعة، ص ٥٥.

(١٩٦) نفسه، ص ٧٧.

(١٩٧) هناك إحالات مرجعية ثابتة إلى فقه، انظر: على سبيل المثال، النصح، ص ٧٩.

(١٩٨) مؤامرة أم مراجعة، ص ٣٧.

(١٩٩) نفسه، ص ٣٨.

في شكلها الجديد صارت حجر الأساس لمجتمع مدني مسلم جديد مستند إلى التزامات وحقوق المواطن في علاقة تعاقدية جديدة مع الدولة. واعتبرت الحسبة التزاماً اجتماعياً (إيجابياً) من المواطن الذي يعتمد ثراء الدولة ورفاهها على اجتهاده. وذلك أن القيادة التاريخية ترى أنه «كلما كان السكان يعملون إيجابياً أكثر مع المؤسسات الاجتماعية ويفهمون دورها ويجري تشجيعهم ليمارسوه في حدود القوانين ـ كان المجتمع يتمتع أكثر بالراحة والاستقرار»[٢٠٠]. وعلى العكس من ذلك، «كلما كان المواطنون أقل انخراطاً، كان المجتمع، على نحو أكبر، ضحية التجاهل، والسلبية، والخلل، والانحراف، التي تقود إلى الانهيار والتفسخ والفساد»[٢٠١]. الشرط المسبق للنهضة الجديدة للمجتمع هو أن تمارس الحسبة مع الاحترام لحرمة المواطنين الآخرين وحقوقهم[٢٠٢].

خاتمة

يمكن أن يقرأ تاريخ العقود الثلاثة الماضية للجماعة الإسلامية بوصفه تجربة في الفاعلية الحركية الإسلامية مع ميل سلفي قوي في مصر. واجتازت الجماعة مرتين كل أطوار دورة الخصومة. ففي أثناء الدورة الأولى انطلقت بصفتها مجموعة غير سياسية، متدينة من الطلاب صارت مسيسة وفاعلة حركية في أثناء النصف الثاني من السبعينيات من ١٩٧٠ واستسلمت للعنف مع اغتيال السادات. وفي أثناء الدورة الثانية لم تتعلم إلا القليل من تجربتها السابقة. فحين أطلق سراح الجيل الثاني في العام ١٩٨٤، انطلقت الجماعة بموقف صاخب وفاعل حركي مع مستوى مستفز من العنف، منتهية في جولة ثانية من الخصومة مع الدولة في التسعينيات من ١٩٩٠ قتل فيها عدد من الناس غير مسبوق. ومع أن الدولة كانت هي التي يجب أن تلام من أجل الكثير من العنف والتصعيد، كان من الواضح أن ذخيرة الخصومة السلفية من «النهي عن

(٢٠٠) النصح، ص ٢٦ ـ ٢٧.
(٢٠١) نفسه، ص ٢٧.
(٢٠٢) نفسه، ص ٣٩.

المنكر بالقوة» كانت متسفزة إلى درجة عالية، ونزعت الشرعية عن الدولة، بل كانت تدعو إلى إطاحتها، واستبدال حكم طوباوي في شكل خلافة بالدولة. ولكن المشكلات جرت أعمق ولم تكن محدودة بتكتيكاتها بصفتها حركة اجتماعية. وكما هو واضح من الأعمال النظرية للجماعة في الثمانينيات من ١٩٨٠ وبعد فترة المراجعة، كانت علاقتها مع الواقع علاقة حاسمة لفهم التطورات الأيديولوجية. والانتقال الكبير هو انتقال من ميل سلفي قوي، اعتمد اعتماداً كاملاً على المصادر الدينية ودعا إلى تغيير الواقع ليتلاءم مع النص، إلى طور كانت فيه الجماعة مضطرة إلى إعطاء الواقع والصالح العام (المصلحة) حيّزاً أكبر، وبلغ ذلك أوجه في تطور «فقه الواقع». ومع أن القيادة التاريخية قد لا تكون ذرائعية عملية بالقدر الذي يجعلها تنتقد الجهاد والحسبة نقداً كاملاً، عن طريق تفسير نسبي، وتاريخي، وظرفي لمصادر الإسلام، وهم وفروا الأساس من أجل نظرية سياسية إسلامية أنضج بكثير تركز في القدرة الإنسانية على اتخاذ قرار وتفتح الطريق من أجل مجتمع إسلامي مدني مستند إلى مفهوم إسلامي للتهذيب والفضيلة المدينية التي تركت خلفها صرامة السلفية وعقائديتها الجازمة.

مسرد المراجع

عبد الفتاح، نبيل (محرر)، تقرير الحالة الدينية في مصر، القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، ١٩٩٦.

أبو العلاء، محمد حسين، العنف الديني في مصر، القاهرة: كتاب المحروسة، ١٩٩٨.

أحمد، مكرم محمد، مؤامرة أم مراجعة: حوار قادة التطرف في سجن العقرب، القاهرة: دار الشرق، ٢٠٠٢.

أحمد، رفعت سيد، النبي المسلح، ج ١. الرافضون، بيروت: رياض الريس، ١٩٩١.

ـــ النبي المسلح، ج ٢. الثائرون، بيروت: رياض الريس ١٩٩١.

العلي، عبد الرحيم، المخاطرة في صفقة الحكماء وجماعات العنف، القاهرة: ميريت للنشر والمعلومات، [د. ت.].

ـــ المقامرة الكبرى، مبادرات وقف العنف بين رهان الحكومة والجماعة الإسلامية، القاهرة: مركز المحروسة، ٢٠٠٢.

عواضة، جهاد، علماء الحركة الإسلامية الراديكالية، المنيا: دار الهدى للنشر والتوزيع، ٢٠٠٤.

بكر، حسن، العنف والسياسة في مصر: أسيوط بؤرة التوتر. الأسباب الدوافع (١٩٧٧ ـ ١٩٩٣)، القاهرة: كتاب المحروسة، ١٩٩٦.

بندر، ليونارد، الليبرالية الإسلامية: نقد تطور الأيديولوجيات، شيكاغو: مطبعة جامعة شيكاغو، ١٩٨٨.

البري، خالد، الدنيا أجمل من الجنة: سيرة أصولي مصري، بيروت: دار النهار ٢٠٠١.

كومينس، ديفيد، المهمة الوهابية والمملكة العربية السعودية، لندن، آي. بي. توريس، ٢٠٠٦.

كوك، مايكل، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الإسلام، كيمبردج: مطبعة جامعة كيمبردج، ٢٠٠٠.

فندي، مأمون، «جماعة مصر الإسلامية: الثأر الإقليمي؟»، جورنال الشرق الأوسط، ج ٤٨، رقم، ٤ (١٩٩٤)، ص ٦٠٧ ـ ٦٣٥.

ديللا بورتا، دونا تيللا، حركات اجتماعية، العنف السياسي والدولة: تحليل مقارن من إيطاليا وألمانيا، كيمبردج: مطبعة جامعة كيمبردج، ١٩٩٥.

فوزي،عصام ولوبين، أفيسا، الجماعة الإسلامية المصرية ومراجعة وقف العنف. دي أو آي ـ فوكس، رقم، ١٥ تموز/يوليو، ٢٠٠٤.

فوزي، محمود، عمر عبد الرحمن، الشيخ الأمريكي القادم!، من دون مكان للنشر، من دون تاريخ للنشر.

كارمون، واي.، فيلدر، واي.، ولاف، دي.، الجماعات الإسلامية وقف العنف: انعكاس استراتيجي. معهد الشرق الأوسط للبحوث الإعلامية ام ئي ام آر أي، رقم ٣٠٩، < http://www.memri.org/bin/articles.cgi?page = countries& Area = Egypt&ID = IA30906 > .

فواز، جرجس، العدو البعيد: لماذا تحول الجهاد إلى عالمي، كيمبردج: مطبعة جامعة كيمبردج، ٢٠٠٥.

كيبل، جيل، النبي والفرعون: التطرف الإسلامي في مصر. لندن: كتب الساقي، ١٩٨٥.

حبيب، كمال السعيد، الحركة الإسلامية من المواجهة إلى المراجعة، القاهرة: مكتبة المدبولي، ٢٠٠٢.

هيني، باتريك، أوامر القادة: درء الانشقاق في ضواحي القاهرة، باريس: كارتالا، ٢٠٠٥.

حافظ، محمد م.، وويكتوروفيتش، كوينتان، «العنف بوصفه نزاعاً في الحركة الإسلامية المصرية»، في كوينتان ويكتوروفيتش (محرر)، الحركية الفعالة الإسلامية: مدخل نظرية حركة اجتماعية، بلومنغتن: مطبعة جامعة إنديانا، ٢٠٠٤، ص ٦١ ـ ٨٨.

هيكل، محمد حسنين، خريف الغضب: اغتيال السادات، لندن: دوتش، ١٩٨٣.

جينيسن، جوهانيس جيه. جي.، الفريضة الغائبة: عقيدة مغتالي السادات والنهضة الإسلامية في الشرق الأوسط، نيويوك: شركة ماكميلان للنشر، ١٩٨٦.

ليا، برواينجار، مجتمع الإخوان المسلمين في مصر، قراءة: مطبعة إناكا، ١٩٩٨.

ميير، رول، «يوسف العييري وضع تطبيق سلفي ثوري»، العالم الإسلامي ج ٤٧، رقم ٣ ـ ٤ (٢٠٠٧)، ص ٤٢٢ ـ ٤٥٩.

مبارك، هشام، الإرهابيون قادمون: دراسة مقارنة بين موقف «الإخوان المسلمين» وجماعات الجهاد وقضية العنف. (١٩٢٨ ـ ١٩٩٤)، القاهرة، كتاب المحروسة، ١٩٩٥.

مصطفى، هالة، الإسلام السياسي في مصر من حركات الإصلاح إلى جماعات العنف، القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، ١٩٩٢.

الرشيد، مضاوي، تاريخ للملكة العربية السعودية، كيمبردج: مطبعة جامعة كيمبردج، ٢٠٠٢.

صلاح، محمد، وقائع سنوات الجهاد: رحلة الأفغان العرب، القاهرة: ٢٠٠١.

تارو، سيدني، السلطة في حركة: الحركات الاجتماعية والسياسة الجدلية، كيمبردج: مطبعة جامعة كيمبردج، ١٩٩٨.

الطويل، كميل، القاعدة وأخواتها: قصة الجهاديين العرب، لندن: دار الساقي، ٢٠٠٧.

توث، جيمس، «الإسلامية في جنوب مصر: حالة دراسة لحركة دينية راديكالية»، الجورنال الدولي لدراسات الشرق الأوسط، ج ٣٥، رقم ٤ (٢٠٠٣)، ص ٥٤٧ ـ ٥٧٢.

الورداني، صالح، الحركة الإسلامية في مصر: الواقع والتحديات، القاهرة: دار لوغوس، ٢٠٠٠.

الزيات، منتصر، أيمن الظواهري كما عرفته، القاهرة: دار المحروسة، ٢٠٠٢.

ـــــ، الجماعات الإسلامية: رؤية من الداخل، القاهرة: دار مصر المحروسة، ٢٠٠٥.

وثائق ومطبوعات الجماعة الإسلامية (حتى العام ٢٠٠٣)

- محمد عصام دربالة، وعاصم عبد الماجد، وناجح إبراهيم، ميثاق العمل الإسلامي، ١٩٨٤.
- «محاكمة النظام السياسي المصري»، نشر في صحيفة الجماعة الإسلامية، كلمة الحق، ١٩٨٦.
- حتمية المواجهة، ١٩٨٧.
- عبد الآخر حماد، الأدلة الشرعية في جواز تغيير المنكر باليد لآحاد الرعية، من دون تاريخ نشر، ومن دون مكان من الطباعة، (الثمانينيات).
- ملخص بحث الطائفة، من دون تاريخ نشر، ومن دون مكان الطباعة، (الثمانينيات).
- نحن والإخوان المسلمون، من دون تاريخ نشر، ومن دون مكان الطباعة (الثمانينيات).
- من نحن وماذا نريد؟، من دون تاريخ نشر، ومن دون مكان الطباعة (الثمانينيات).
- محمد عصام دربالة، وعاصم عبد الماجد، وناجح إبراهيم، حكم الطائفة الممتنعة، (الثمانينيات).
- أسامة حافظ، الحركة الإسلامية والعمل الحزبي، من دون تاريخ نشر، ومن دون مكان الطباعة (الثمانينيات).
- مواقف الحركة الإسلامية من العمل الحزبي في مصر، من دون تاريخ نشر، ومن دون مكان الطبع (الثمانينيات).

- تقرير خطير، من دون مكان نشر، ومن دون تاريخ طبع (التسعينيات).
- وقفات مع الشيخ الألباني حول شريط (من منهج الخوارج)، ١٩٩٦.
- بيان خالد إبراهيم، ١٩٩٦.
- صالح هاشم، مبادرة ليمان، أمل جديد، ١٩٩٦.
- أسامة إبراهيم، عصام إبراهيم حافظ وعصام عبد الماجد محمد، سلسلة تصحيح المفاهيم، مبادرة وقف العنف. رؤية واقعية ونظرة شرعية، القاهرة: مكتبة التراث الإسلامي، ٢٠٠٢.
- حمدي عبد الرحمن العظيم، وناجح إبراهيم عبد الله، وعلي محمد علي الشريف، تسليط الأضواء على ما وقع في الجهاد من أخطاء، القاهرة: مكتبة التراث الإسلامي، ٢٠٠٢.
- ناجح إبراهيم عبد الله وعلي محمد علي الشريف، حرمة الغلو في الدين وتكفير المسلمين، القاهرة: مكتبة التراث الإسلامي، ٢٠٠٢.
- على محمد علي الشريف وأسامة إبراهيم حافظ، النصح والتبيين في تصحيح مفاهيم المحتسبين، القاهرة: مكتبة التراث الإسلامي، ٢٠٠٢.
- تفجيرات الرياض: الأحكام والآثار، القاهرة: مكتبة التراث الإسلامي ٢٠٠٣. كتاب جماعي كتبته القيادة التاريخية.
- نهر الذكريات: المراجعة الفقهية للجماعة الإسلامية، القاهرة: مكتبة التراث الإسلامي، ٢٠٠٣. كتاب جماعي كتبته القيادة التاريخية.

(٩)

التشكيلات السلفية في فلسطين
حدود بيئة نُزعت عنها صفتها الفلسطينية

خالد الحروب

بعد أن صار «المجال الإسلامي» الحالي في فلسطين (في هذه الحالة في الضفة الغربية وقطاع غزة) تحت هيمنة حركة حماس، لم يترك ذلك إلا حيزاً قليلاً للاتجاهات الإسلامية الأخرى ومن جملتها السلفية. وبناء هوية «إسلامية» شعبية قوية وترويجها ترويجاً ناجحاً في أوساط الفلسطينيين، سواء أكان المروج لها هم السلفيين، أم حماس، أم حزب التحرير، أم الصوفية، أم أي مجموعة إسلامية أخرى، هو بناء قد تم تشكيله إلى حد كبير بالموقف الذي تبنته كل واحدة من هذه الجماعات المعنية نحو الاحتلال الإسرائيلي. و«المقاومة» الموجهة لهذا الاحتلال والوسائل التخمينية المقدرة لهذه المقاومة كانت هي الرخصة نحو تحقيق شرعية عامة وشعبية لكل مجموعة (إسلامية كانت أو علمانية). ومدرسة الفكر السلفي كانت أقل اهتماماً بتحقيق هذا النوع من الشرعية، فهي ـ باحتضانها كلمة الله ـ حققت معناها الخاص بها من شرعيتها الإلهية. ومع ذلك، فمن الناحية التاريخية، لم تكن الجماعات السلفية قد سجلت إلا وجوداً ونفوذاً قليلين في أوساط الفلسطينيين.

ومنذ السبعينيات تدفق تيار من السلفيين السعوديين ومن التأثير الوهابي من طريق الطلاب الفلسطينيين الذين تخرجوا من الجامعات

السعودية. فهؤلاء الطلاب اليائسون، المعدمون فقراً وذوو الموارد المحدودة وجدوا دعماً لهم هو موضع ترحيب من منظمات سعودية متنوعة تقدم المنح. وهؤلاء الطلاب جلبوا معهم في عودتهم إلى الوطن مدرسة تفكير المذهب الوهابي وما لبثت آثار السلفية أن مدت جذورها سريعاً في الحرم الجامعي الفلسطيني، حين صار هؤلاء الطلاب أنفسهم تدريجياً أساتذة جامعيين هناك(١).

ويحاول هذا الفصل أن يرسم خريطة للمناطق السلفية في الضفة الغربية وفي قطاع غزة، ويحدد بذلك الركائز الفكرية، والدينية، والسياسية البارزة للتشكيلات المختلفة التي تعلن لنفسها هوية «سلفية» وتروج لهذه الهوية(٢). وهذا الفصل وهو ينقب في أدبيات هذه التشكيلات، وينعم النظر في اهتماماتها المختلفة، يقوم بتفحص إمكانيتها المستقبلية، وشرعيتها «ونزع فَلَسْطَنَة» خطابها. ويقوم الفصل أيضاً بتحليل العلاقة المضطربة بين السلفيين وبين حماس، وخصوصاً في قطاع غزة، بعد صعود حماس إلى السلطة في تاريخ ٢٠٠٦ ـ ٢٠٠٧. ويعطي الفصل تركيزاً خاصاً في قيام أي روابط مستقبلية متوقعة بين صعود الفرع الجهادي من السلفية وبين خيوط تمتد إلى القاعدة.

التشكيلات الإسلامية في فلسطين

كان الإسلام، تاريخياً، حتى الآن، مؤثراً حاسماً في تشكيل هوية عرب فلسطين وتجذير انتمائهم إلى «الأرض المقدسة». وكما هو الحال مع

(١) حتى في الجامعة الإسلامية في غزة، التي تأسست في العام ١٩٧٨ وتعتبر واحدة من معاقل الإخوان المسلمين ثم صارت لاحقاً أعظم معقل لحماس في قطاع غزة، حتى هذه الجامعة كانت قد تأثرت بالأكاديميين السلفيين في الثمانينيات. ولكن هذا التأثير، على كل حال، سيذوي في مقابل الصعود التدريجي لحماس، وفقاً لما أدلى به رئيس الجامعة الحالي الدكتور كمالين شعث في مقابلة مع المؤلف، غزة، آذار/ مارس ٢٠٠٧.

(٢) تعريف كلمة «سلفي» ومضامينها نوقشت في مكان آخر من هذا الكتاب، ولكنني سوف أستخدم هذه الكلمة هنا بالتبادل مع كلمة الوهابية كما عرفتْها مضاوي الرشيد: «تعتبر الوهابية خطاباً دينياً مجزأ ولكنه مهيمن. وهو متمايز عن الخطابات الدينية الإسلامية السنية الأخرى بتفسيراته المحددة الخاصة به وبمفسريه. الوهابية ببساطة رؤية دينية للعالم تستطيع أن تروج كُلاً من القبول والمعارضات، ويتوقف ذلك على السياق الذي تفسر فيه تعاليمه ونصوصه»، مضاوي الرشيد، معارضة الدولة السعودية. أصوات إسلامية من جيل جديد، كيمبردج: مطبعة جامعة كيمبردج، ٢٠٠٧، ص ٢.

المسيحية واليهودية، يعطي الإسلام فلسطين قداسة عظيمة. وبالنسبة إلى المسلمين، عرج النبي محمد صلى الله عليه وسلم إلى السماء من البقعة التي يقوم عليها الآن المسجد الأقصى في القدس وهو ثالث أقدس قبلة إسلامية على الأرض. والقدس مذكورة في القرآن الكريم عدة مرات، وهو ما يمنحها ويمنح ما حولها من الأرض بركة خاصة. ومثلها بيت لحم، والخليل، في جنوب غرب القدس، حيث ولد العديد من الأنبياء ودفنوا، ويعتبر الاحترام لهم جزءاً من إيمان المسلم. فلسطين[٣]، والقدس في القلب منها، كانت موضع إعزاز من العرب والمسلمين الذين امتلكوا هذه الأرض منذ القرن السابع حتى زوال الحكم العثماني التركي في العام ١٩١٧.

لقد كان هناك العديد من التشكيلات ذات الصبغة الإسلامية في فلسطين طوال القرن العشرين. وضمن هذا التنوع، كانت هناك جمعيات معروفة جداً ذات درجات متفاوتة من «الإسلامية» شملت الجمعية الإسلامية الوطنية (١٩٢١)، وجمعية الشباب المسلم (١٩٢٨)، والمجلس الإسلامي الأعلى، برئاسة الحاج أمين الحسيني (١٩٢١ ـ ١٩٣١). وعز الدين القسام الذي قاد جماعة قاتلت البريطانيين والتنظيمات الصهيونية بشدة في أواسط الثلاثينيات[٤]. والفروع الأولى للإخوان المسلمين في القدس، ونابلس، وحيفا، وغزة في حوالى مطالع الأربعينيات، وحزب التحرير في (١٩٥٢)، وحركة الجهاد الإسلامي (١٩٨١) وحماس (١٩٨٧)، والتي كانت إعادة هيكلة لحركة الإخوان المسلمين التي كانت أقدم من ذلك[٥]. وتطورت الحركات السلفية أيضاً في فلسطين، وكانت التشكيلات السلفية أيضاً تطورت

---

(٣) وهي المحددة إقليمياً تحديداً غامضاً، ولكنها في المقابل مرتبطة ارتباطاً يجعلها جزءاً لا يتجزأ من جغرافية أوسع هي التي تشكل اليوم كلاً من الأردن، وسورية، ولبنان.

(٤) في مطالع التسعينيات سمت حماس جناحها العسكري على اسم الشيخ عز الدين القسام ـ وهو كتائب القسام ـ لتشدد على استمرارية سلسلة الحركات الإسلامية وقتالها ضد المحتلين الاستعماريين.

(٥) من أجل المزيد عن «الحركات الإسلامية وفلسطين» انظر: بيان نويهض الحوت، قيادات ومؤسسات في فلسطين ١٩١٧ ـ ١٩٤٨، بيروت: معهد الدراسات الفلسطينية، ١٩٨٦ [في اللغة العربية]، عبد الفتاح العويسي، الإخوان المسلمون والقضية الفلسطينية ١٩٢٨ ـ ١٩٤٧، لندن، نيويورك: آي: بي. توريس، ١٩٩٨، بيفرلي ميلتون ـ إدواردز، السياسة الإسلامية في فلسطين، لندن: نيويورك: آي. بي. توريس، ١٩٩٩، وخالد حروب، حماس: الفكر السياسي والممارسة، واشنطن دي. سي.: معهد الدراسات الفلسطينية، ٢٠٠٠.

في فلسطين، مع أنها لا هي بالتي تمأسست على نحو محسوس ولا هي بالتي طبعت أي أثر ملحوظ على المشهد السياسي الأوسع[٦].

وحتى أواخر السبعينيات ومطالع الثمانينيات كانت آثار التأثير السلفي/ الوهابي في فلسطين آثاراً نادرة بالتأكيد، هذا إن وجدت الآثار على الإطلاق. وكانت الواردات السلفية إلى فلسطين قد بدأت تتدفق من المملكة العربية السعودية بسبب رد فعل المملكة العربية السعودية على الثورة الإسلامية في إيران في العام ١٩٧٩. كان ذلك جزءاً مما وصفه بدقة جرجس ومضاوي، في عمليهما المنفصلين بأنه «نقل الخطاب الديني السعودي ليكون عابراً للقوميات، خوفاً من صعود بلاغة إيران الثورية»[٧]. وكان رد الفعل الآخر على الثورة الإيرانية هو إنشاء الجهاد الإسلامي في قطاع غزة في العام ١٩٧٩ وفي الضفة الغربية في مطالع الثمانينيات من ١٩٨٠. وكان الجهاد الإسلامي هو النقيض للأيديولوجية السلفية السعودية وكان رداً على الاحتلال الإسرائيلي المستمر[٨].

بعد أن أصيب السعوديون بالذعر من الثورة الإيرانية وطموحاتها في أن «تصدر» نموذجها وأفكارها إلى الدول المجاورة وفي أماكن أخرى ـ وبذلك تتحدى الثورة الإيرانية القيادة الأخلاقية للسعوديين في العالم الإسلامي حتى ذلك الوقت ـ حشد السعوديون، حملة قوية لنشر مدرسة فكر المذهب الوهابي بوصفها المتراس الإسلامي ضد «الثورة» الجديدة. وزود سكان إيران

(٦) الكتابات حول الصوفية في فلسطين نادرة على نحو يثير الدهشة. الكتاب المثير بقلم سليم تماري، الجبل ضد البحر: دراسات في الثقافة الحضرية الفلسطينية والتاريخ الاجتماعي [في اللغة العربية]، رام الله: المعهد الفلسطيني لدراسة الديمقراطية، ٢٠٠٥، يوفر صورة حية للصوفية وللفلكلور الديني الآخر قبل تأسس إسرائيل. وحسب معرفة هذا الكاتب، لا يوجد كتاب واحد موثوق يغطي هذا الموضوع في فلسطين في النصف الثاني من القرن العشرين.

(٧) انظر: فواز إي. جرجس، العدو البعيد: لماذا تحول الجهاد إلى العالمية، كيمبردج: مطبعة جامعة كيمبردج، ٢٠٠٥، وعلى وجه الخصوص الفصلان ٢ و٣: «حروب الأفغان: زرع بذور الجهاد العابر للقوميات» و«صعود الجهاديين العابرين للقوميات والعدو البعيد»، على التوالي، ومضاوي الرشيد، مساءلة الدولة السعودية، وعلى وجه الخصوص الفصل ٣ «الصراع في سبيل الله في الخارج: من المحلية إلى عبور القوميات». وفي هذا الفصل، تعتبر الرشيد العام ١٩٧٩، وهو عام الثورة الإيرانية، «عاماً حاسماً» في سياق المنافسة السعودية/ الإيرانية.

(٨) عن ظهور الجهاد الإسلامي انظر: زياد أبو عمرو، الأصولية الإسلامية في الضفة الغربية وقطاع غزة: الإخوان المسلمون والجهاد الإسلامي، إنديانا: مطبعة جامعة إنديانا، ١٩٩٤، الفصل ٤.

الشيعة عموماً السعوديين بذخيرة مفيدة على نحو خاص، فمن منظور وهابي/ سلفي حازم يعتبر الشيعة مبتدعة، وقد انحرفوا عن الإسلام إلى حد كبير. وأملت الاستراتيجية السعودية آنئذ أن هجوماً لاهوتياً (ثيولوجياً) على الشيعة كان سيؤدي إلى التشهير بإيران الثورية في عيون المسلمين السنة في غالبيتهم ويوقف أيديولوجيتها من أن تفيض إلى ما وراء الحدود الإيرانية.

الصعود خلف ظهر الشرعية

في السياق الفلسطيني، كانت الشعبية والشرعية قد منحتا عادة للأحزاب وفقاً «لموقفها الوطني وممارستها الوطنية» ضد الاحتلال الإسرائيلي. وقبل إقامة إسرائيل، كان نفس المعيار قد طبق، وكان المحتل آنئذ هو بريطانيا الاستعمارية (من ١٩١٧ إلى ١٩٤٨). وبعد الحرب الفلسطينية الأولى في العام ١٩٤٨ المعروفة باسم «النكبة» لدى الفلسطين وباسم «الاستقلال» لدى الإسرائيليين، بقي جزآن غير متصلين من فلسيطين ـ هما قطاع غزة والضفة، الغربية، وهما معاً يصلان في مجملهما إلى حوالى ربع أرض فلسطين التاريخية ـ بقيا «غير محتلين» من الإسرائيليين، ولكنهما كانا قد ألحقا بعد الحرب مباشرة بمصر والأردن على التوالي. وفي كلا الجزأين كافحت كل الأحزاب والحركات الفلسطينية من كل الظلال في الطيف السياسي لتستولي على خيال الفلسطينيين. ولم يكن أي طرف منها ناجحاً نجاحاً ملحوظاً حتى أواخر الخمسينيات. والنصف الأول من الستينيات حين تأسست حركة فتح (حركة التحرير الوطني الفلسطيني) في كل من الضفة الغربية وقطاع غزة، معلنة أن هدفها النهائي «تحرير فلسطين من الدولة الصهيونية باستخدام الكفاح المسلح». وبعد أن برهنت عن نفسها بأنها جدية ووطنية حقاً، استطاعت حركة فتح، التي قادها ياسر عرفات، منذ ذلك الحين أن تجمع العاطفة والدعم الجماعيين الفلسطينيين. بعد أن ركزت فتح في هدف واضح هو «تحرير فلسطين» وبعد أن استخدمت رد الفعل المسلح، نالت شعبية وشرعية عظيمتين[٩].

---

(٩) بالنسبة إلى نشأة الحركة الوطنية الفلسطينية والدور المركزي لفتح، انظر: يزيد الصايغ، الكفاح المسلح والبحث عن الدولة: الحركة الوطنية الفلسطينية ١٩٤٩ ـ ١٩٩٣، أكسفورد: مطبعة جامعة أوكسفورد، ١٩٩٧.

في أثناء السبعينيات والثمانينيات، أخفقت فئات فلسطينية أخرى يسارية، أو قومية عربية، أو وكلاء لبعض أنظمة الحكم العربية، أخفقت في المنافسة مع فتح، مع أن بعض تلك الفئات تمتع بقدر من الشعبية. كلما رؤيت الفئة وهي تمارس المواجهة المسلحة ضد إسرائيل زادت الشرعية والشعبية التي تحققها. وكان التحفظ في مواجهة الاحتلال الإسرائيلي قد كلف الإسلاميين الفلسطينيين ـ بشكل رئيس الإخوان المسلمين وحزب التحرير ـ خسائر فادحة حتى انفجار الانتفاضة (الهبة الشعبية) في العام ١٩٨٧. بحلول ذلك التاريخ كان الإخوان المسلمون قد توصلوا إلى إدراك أن التذكرة إلى الشرعية كانت «مواجهة مع إسرائيل»، وهكذا، حول الإخوان المسلمون أنفسهم إلى حماس. وبالمقابل، بقي حزب التحرير راسياً في استراتيجيته بعدم المواجهة، وبذلك همش نفسه تهميشاً دائماً. ومع أن الإخوان المسلمين الفلسطينيين كانوا قد سبقوا فتح في التاريخ بأكثر من عقدين من الزمن ـ فهم لم يبدؤوا المنافسة مع فتح إلا حين احتضنوا، بصفتهم حماساً، مواقف مواجهة مع إسرائيل[١٠].

السلفيون في الضفة الغربية والقدس

هناك العديد من مراكز الحركية الفاعلة السلفية في الضفة الغربية والقدس. ويمكن النظر إليها كلها بوصفها منتمية إلى التيار الرئيس اللاعنفي العام. وخلافاً للحالة في قطاع غزة، لم يكن هناك أي إشارات لمجموعات من الجهاديين السلفيين الراديكاليين، السلفيون يشتغلون في جمعيات ومساجد، ويندمج أحياناً بعضها في بعض، والنشاط الرئيس لهم هو «تطهير» الإسلام والممارسات الإسلامية من الشرك والبدعة. ومشابهة للركائز الفكرية الرئيسة لنظرائهم في قطاع غزة، فهم يعبرون عن الاشمئزاز من كل الأمور السياسية.

ويقوم واحد من المراكز السلفية الرئيسة في ضاحية القدس بيت حنينا، وهي رابطة أهل السنة، التي تأسست في العام ١٩٩٩. وفقاً

(١٠) عن هذا التحول انظر: خالد حروب، حماس: الفكر السياسي والممارسة، واشنطن، دي. سي.: معهد دراسات فلسطين، ٢٠٠٠، الفصل ١.

لمؤسسها، الشيخ إبراهيم بركات، وهو شخصية سلفية من دون صلاحيات مقدسي/ضفة غربية، إن الرابطة ليست حزباً سياسياً لأنهم يتجنبون التنظيمات الحزبية، ولكنها «جمعية خيرية ثقافية ضمن سياق أهل السنة، وهو فهم الكتاب (القرآن الكريم) والسنة (أسوة حياة الرسول صلى الله عليه وسلم) مثلما كان هذان المصدران متبعين من السلف الصالح». وهو يشرح ويقول إن «مهمتنا هي أن نركز في نشر الإسلام الصحيح النقي، الذي كان مهملاً من أكثرية الناس». وهو يشكو من أن «مهمتنا في فلسطين كانت ضعيفة ولم يكن لها جذور، وفي البداية هاجمنا الآخرون، وخصوصاً أولئك الذين كانوا ينتمون إلى الأحزاب السياسية»[11].

عانت رابطة الشيخ بركات درجات مختلفة من الإغلاق مع عشرات من الجمعيات الخيرية والمنظمات الإسلامية بعد ٩/١١، حين لم تكن السلطة الفلسطينية قادرة على الصمود أمام الضغوط الأمريكية والإسرائيلية لتقمع بقوة الجمعيات الخيرية وخصوصاً ما كان لحماس منها. ولتتجنب الظهور بمظهر استهداف الجمعيات الخيرية لحماس وحدها، أغلقت السلطة الفلسطينية العديد من المنظمات الأخرى التي كانت تخص إسلاميين آخرين، ومنهم السلفيون. لذلك قرر الشيخ بركات وزملاؤه أن يغيروا الرابطة إلى «شركة»، وبهذا فإن القرارات المستقبلية التي تخص المنظمات الإسلامية لن تحمل أية عواقب على منظمتهم الخاصة. وهكذا، فجمعيتهم قد أعيدت تسميتها باسم شركة أهل السنة[12].

وتشمل نشاطات «الشركة» إدارة المسجد الجامع المجاور المعروف باسم مسجد الدعوة، حيث يكون التركيز فيه في تعليم القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة وفق فهم السلف الصالح. وتدير الشركة مدرسة ابتدائية (فيها ٢٤٥ تلميذاً وتلميذة بين العام الأول والعام الثالث)، وحضانتين للأطفال (فيهما ما مجموعة ٢٦٠ طفلاً). ومن حين إلى آخر، تقدم الشركة مساعدة مالية للفقراء، إما من الطلاب أو من العائلات. ويقول الشيخ بركات إنهم

---

(١١) الشيخ إبراهيم بركات، مقابلة مع فاتن أبو عيشة بالنيابة عن المؤلف، ١٥ آب/أغسطس ٢٠٠٧.

(١٢) نفسه.

بسبيل تنظيم فريق كرة قدم باسم الشركة. وهناك تسليط كبير للجهد في المدرسة والحضانات، لأنه فيها يمكن أن يتم بناء جيل المستقبل وفقاً للطريق النقي لأهل السنة. وبالنسبة إلى الشيخ بركات تهدف عملية التربية في هذه الأماكن الثلاثة «إلى حفظ نقاء التعاليم الإسلامية». «في مناهج أخرى، يتعلم الطالب طرقاً منحرفة لفهم الإسلام، ملوثة بالأفكار الغربية من مثل التشابهات بين الأديان، أو صدقية الأديان الأخرى، أو الفصل بين الدولة والدين»[١٣]. وبكلمات الشيخ بركات، «هناك إلحاد ومداخل كفرية». والمطبوعة الرئيسة للشركة هي مجلة الكلمة الطيبة.

والسلفيون الآخرون في القدس وفي الضفة الغربية يشملون جمعيات صغيرة في مدن رام الله، ونابلس، وطولكرم، ولكن إحدى التشكيلات السلفية الرئيسة هي جمعية المركز العلمي للدراسات المنهاجية والبحث، تأسست في العام ٢٠٠٣. والشخصيات السلفية البارزة والعلماء المتصلون بهذه الجمعية يشملون الشيخ هاشم العارف، والشيخ أسامة الطيبي، والشيخ أشرف سهلب. وهذه الأسماء موجودة في معظم المطبوعات، والنشاطات، والمحاضرات، ومواقع النسيج (الويب سايتس) والأعمال المتصلة بالسلفيين. وهم يجوبون المدن الفلسطينية للدعوة إلى السلفية، وأولئك الذين يتمتعون ببطاقات الهوية المقدسية يُسمح لهم بالسفر إلى إسرائيل بسهولة، يقومون مراراً بزيارات للقرى وللبلدان الفلسطينية هناك ويلقون أحاديث. وقد كان الحضور السلفي في أوساط «عرب إسرائيل» ملحوظاً في الأعوام الحديثة، ولكن استقصاء البحث في ذلك الموضوع يقع خارج نطاق هذا البحث.

السلفية في قطاع غزة

تُظهِر التشكيلات السلفية في قطاع غزة حالة مستمرة من التطابق وسرعة التحول السيالة، وهو الأمر الذي يجعل من الصعب تخطيط خريطة لحضورها وتنوعها. والشك المتبادل بين المجتمع والمجموعات السلفية يخلق أشكالاً من العزلة المفروضة على النفس في أوساط أجزاء من السلفيين. وإضافة إلى ذلك، تعاني مجموعات سلفية أصغر تغييرات مستمرة

(١٣) نفسه.

للولاء، وخصوصاً بعد ٩/١١، وصعود القاعدة والابن لادنية في المنطقة. وعلى كل حال، فالحالة في قطاع غزة ممثلة إلى حد ما لحضور السلفيين في بلاد أخرى. فالسلفيون في فلسطين، وعلى وجه الخصوص في قطاع غزة، هم غالباً مجموعة غير عنفية من التيار العام المعروف باسم الدعوة السلفية مضافاً إلى ذلك عدد من مجموعات أصغر أكثر راديكالية في التفكير، وهي أحياناً مجموعات عنيفة. ولأغراضنا هنا نستطيع أن نسمي هذه المجموعات الصغيرة باسم «السلفيين الجهاديين».

والعنوانان الرئيسان للتشكيلات السلفية في التيار العام (غير العنفية) في قطاع غزة هما المجلس العلمي للدعوة السلفية في فلسطين، الذي تأسس في غزة في العام ١٩٩٤، وجمعية دار الكتاب والسنة التي تأسست في غزة في العام ١٩٧٥ في خان يونس. وتاريخا التأسيس لهاتين الجمعيتين ليس لهما مغزى مهم، فليس للتاريخين إلا علاقة ضئيلة مع «تاريخ ولادة» السلفية في القطاع. وبالنسبة إلى المجلس العلمي للدعوة السلفية في فلسطين، فالعام ١٩٩٤ هو مجرد العام الذي مُنح فيه المجلس رخصة من السلطة الفلسطينية التي كانت هي نفسها قد ولدت حديثاً في نفس العام بفضل اتفاقات أوسلو في العام ١٩٩٣. والنشاطات السلفية تسبق بتاريخ طويل ذلك العام، مثلما شرح ذلك الشيخ ياسين الأسطل، مؤسس ورئيس المجلس العلمي للدعوة السلفية في فلسطين، وواحد من المسؤولين الصوريين السلفيين في قطاع غزة. كان الأسطل قد تلقى تعليمه في جامعات المملكة العربية السعودية، درس فيها الشريعة والموضوعات الدينية. وهو فخور بأنه «كان قد تلقى العلم على أيدي علماء كبار من أمثال ناصر الدين الألباني، «محدث عصرنا» والشيخ عبد العزيز بن باز الذي يعتبر واحداً من علماء الأمة الإسلامية». ويذهب الأسطل بعيداً إلى أن يزعم أن نقاء معرفته وعلمه (المعرفة الدينية) محروسان بحقيقة وجود سلسلة مباشرة وغير مقطوعة بينه هو نفسه وبين أنقى مصدر للمعرفة وهو النبي محمد صلى الله عليه وسلم، من اثنين وعشرين عالماً فقط[١٤].

---

(١٤) الشيخ ياسين الأسطل، كما قابله حسن جابري «سلفيو غزة: رؤية مشتركة ومجتمعات متنوعة»، الأيام، أيار/ مايو ٢٠٠٧.

ويقول الأسطل إن الاتجاه السلفي في قطاع غزة يعود إلى الوراء إلى السبعينيات من ١٩٧٠ حين كان في البداية بترويج من الشيخ سليم شراب، وهو «أول عالم يحضر الفكر السلفي من المملكة العربية السعودية إلى القطاع». فشراب، حسب ما يقول الأسطل، كان له الفضل في ربط السلفيين في قطاع غزة مع علمائهم وأساتذتهم وحماتهم من الفكر السلفي في المملكة العربية السعودية[١٥]. وشراب أيضاً كان قد تعلم في المملكة العربية السعودية وحين عاد إلى قطاع غزة انغمس بنشاط فاعل في الدعوة إلى الأفكار السلفية. كان نشيطاً فاعلاً أولاً في معهد الأزهر الديني في غزة، ثم في الجامعة الإسلامية في غزة والمجمع الإسلامي ـ وكلاهما، الجامعة والمجمع ـ كانا وما زالا مؤسستين للإخوان المسلمين/ولحماس، وحقيقةُ أنّ الشيخ شراب كان مستريحاً في العمل بشكل وثيق مع تنظيمات يسيطر عليها الإخوان المسلمون يؤكد ضعف السلفيين في ذلك الوقت. وهذا يعكس أيضاً الإدراك السائد آنئذ في أوساط قيادة الإخوان المسلمين، وهو أن الفكر السلفي والحراكية الفاعلة لم يكونا منافساً لفكر الإخوان المسلمين وحراكيتهم الفاعلة الخاصة بهم. ومثل هذه العلاقة الودية التي قامت بين السلفيين والإخوان المسلمين/حماس هي علاقة تعود إلى الماضي، وذلك إذا أخذنا بالحسبان التوتر الموجود حالياً المضمر في عدم الثقة المتبادل من كلا الطرفين في قطاع غزة.

ينشر المجلس العلمي للدعوة السلفية في فلسطين مجلة الاستقامة التي يرأسها الشيخ الأسطل، والتي يبدو أنها تنشر في فترات متقطعة، وتعكس آراء وأوليات المجلس العلمي للدعوة السلفية في فلسطين. ومن قراءة عدد من الأعداد الصادرة تكشف عناوين المقالات موضوعات الاهتمامات وجدول أعمال السلفيين خلفه: «العقيدة الإسلامية النقية»، «القرآن المجيد» «إحياء الحديث النبوي الشريف واستئصال البدعة الإنسانية غير المعقولة»، «اللغة العربية وهي اللغة الموحدة للإسلام والمسلمين»، «التراث الإسلامي والتاريخ»، «العلوم الحديثة»، «الأخلاق والسلوك»، «الأيديولوجيات

---

(١٥) نفسه.

المدمرة، الأفكار الكاذبة والمجموعات المنحرفة»، «قضايا الأسرة والمرأة»، «قضايا عامة»[16].

أما قضايا من مثل «تحرير فلسطين» أو «الجهاد ضد إسرائيل» فهي صامتة في أدبيات السلفيين. وهذه القضايا تعتبر «قضايا سياسية بغيضة» يجب تجنبها. وآراء السلفيين في القضايا الفلسطينية الملحة مستخلصة في معظمها عبر مقابلات ومن صحافيين يضغطون من أجل الحصول على أجوبة. الشيخ محمد جِلّس، وهو إمام سلفي معروف جداً في غزة، يجيب عن أسئلة «صعبة» حول المفاهيم السلفية لتحرير فلسطين والمقاومة المسلحة. فهو يقول إن السلفية «تؤمن بالجهاد المسلح وتعتبره واحداً من واجباتها». ولكن، ومع أن التوقيت الحالي للجهاد صحيح (بسبب الاحتلال)، فـ «رجال الجهاد» مفقودون. وشروط الجهاد ولوازمه لم تستوف حتى الآن. وتضم هذه الشروط توافر جيش وأمير (قائد)، لن يتم من دونهما تحقيق الثمرة من الجهاد[17]. وعلى نحو مشابه، يقر الأسطل أن «الجهاد قضية لا تدار من فرد، أو من حزب، أو من جماعة من الناس، أو حتى من بلد واحد من البلدان الإسلامية، كل المسلمين يجب أن يتقابلوا معاً وأن يقرروا أن يعلنوا الجهاد بعد الإعداد». ويمنع الأسطل إدارة الجهاد ما لم يكن اتباعاً لتوجيهات إمام (قائد) المسلمين، مشيراً إلى أنه «في الحالة الفلسطينية يكون الرئيس محمود عباس هو القائد الأعلى للجيش». وهكذا «فعلى جميع حركات المقاومة الفلسطينية، ومنها كتائب القسام لحماس، أو سرايا القدس للجهاد الإسلامي، أو كتائب الأقصى لفتح أن تطيع عباساً»[18].

الجهاديون السلفيون

طوال العامين الماضيين جذب الانتباهَ عدد من المجموعات الراديكالية

---

(16) الاستقامة العددان ٣ و٤ العام الثاني، ربيع أول ١٤١٨/ مؤرخة باستخدام التقويم الهجري، الذي يوافق شهر تموز/ يوليو ١٩٩٧.

(17) مقابلة مع محمد جِلّس، وهو إمام سلفي وشخصية معروفة جداً في غزة، إسلام أون لاين، ٢٠ شباط/ فبراير ٢٠٠٧ <http://www.islamonline.net/servlet/safellite?c=ArticleA_C&eid=1171891069019&pagename=zone_Arabic_Daawa%2FDWALayout>.

(18) مقابلة مع الأسطل، الأيام.

الصغيرة غير المعروفة سابقاً في قطاع غزة، وهي تزعم المسؤولية عن هجمات عنيفة ضد مقاهي الإنترنت، ومخازن الفيديو، وحلاقي الذكور والإناث، والاحتفالات «المختلطة» في المدارس والفعاليات المشابهة. ووجهت تهديدات لمقدمات البرامج التلفازية بسبب ظهورهن على الشاشة في لباس «غير إسلامي».

والبيانات الصادرة من هذه المجموعات تحتوي على خطابة سلفية ثقيلة، مع أن سلفيي التيار العام ينأون بأنفسهم بقلق عن هذه الممارسات العنيفة. وكانت سلسلة من البيانات قد صدرت تحت اسم سيوف الحق، وزعمت تحمل المسؤولية عن عدد من الهجمات على تسهيلات مدنية بسبب ممارساتهم البدعية، وحذروا أن كل هذه الهجمات كانت جزءاً من «حملة الأرض البيضاء» هدفت إلى «طرد العناصر الشريرة من المجتمع». وهددوا «بوضع نهاية لكل الفساد والانحطاط الأخلاقي في أرض فلسطين باستخدام القوة». وأنكرت المجموعة أي انتماء حزبي مع التنظيمات الإسلامية المعترف بها في القطاع. ومجموعة شبيهة كانت قد نفذت هجمات هي كتائب جند الله. وهذه المجموعة اعترضت على المظهر «غير الإسلامي» للعديد من النساء في حي الرمال في غزة، وهي منطقة ثرية نسبياً من المدينة.

وجماعة التكفير والهجرة هي، على نحو قابل للجدل، واحدة من أقدم تشكيلات السلفية في قطاع غزة. وترجع جذورها الفكرية إلى سيد قطب، المنظر المصري الراديكالي من الإخوان المسلمين في الخمسينيات ومن الستينيات. وهذه الجماعة ذات التوجه السلفي التي رأسها الشيخ محمد جودة، الأمير، مجتمع مرئي يعيش جميع أعضائها وعائلاتهم في منطقة معزولة، بين مدينة خان يونس ورفح في الجزء الجنوبي من قطاع غزة. ويبلغ عدد هذه الجماعة عدة آلاف، هي راديكالية للغاية في آرائها. فالمجتمع الفلسطيني عموماً يعتبر غير مسلم ويجب على المسلم الحقيقي أن يهاجر وأن يعيش مع المسلمين الحقيقيين، ومن هنا الهجرة الافتراضية في اسمهم. وهدفهم هو تأسيس «مجتمع إسلامي نقي» ويتفاعلون فقط في أوساطهم، فيبيعون ويشترون ويتزوجون ضمن الجماعة فقط. وهم لا يرسلون أطفالهم إلى «مدارس المجتمع البدعي»، ولا يذهبون إلى المستشفيات أو

المستوصفات ولكنهم يستخدمون طرق الطب التقليدي والديني. ولم يسبق لهم أن شاركوا في أي نشاط سياسي، واستخدام العنف مستبعد من طرفهم لأن ممارسة الجهاد تحتاج إلى «مجتمع مسلم نقي» أولاً.

وكان اسم سلفي عنيف أو جماعة سلفية عنيفة قد اكتسبت انتباهاً إعلامياً وسياسياً كبيراً هي جيش الإسلام، وهي التي ادعت المسؤولية عن عدة أعمال عنيفة ومن جملتها خطف الصحافي في بي بي سي ألان جونستون في قطاع غزة في شهر آذار/ مارس ٢٠٠٧. وأصدر جيش الإسلام العديد من البيانات امتدح فيها القاعدة وأعطى الانطباع أن جيش الإسلام «فرع من القاعدة» في فلسطين. وانتقدوا حماساً لتخليها عن الجهاد وتحولها إلى المزيد من الاهتمام بالحصول على المناصب الحكومية. وكان الذي رأس المجموع ممتاز دغمش، وهو تاجر سلاح مشبوه معروف بالتغيير المتكرر لولاءاته. وهناك شكوك في ما إذا كانت هذه الجماعة حقيقية أم هي مجرد جماعة نسق عملها بعض عناصر فتح الذين كانوا يريدون جعل حياة حماس في الحكومة صعبة. ومن الممكن، أن تلك الجماعة كانت تشكيلاً مؤقتاً «لغرض معين» أثار العواطف حول أحداث معينة، وبشكل رئيس حول خطف جونستون. وبعد أن تولت حماس السلطة في غزة في شهر حزيران/ يونيو ٢٠٠٧، تبنت هذه الجماعة درجة أقل من الظهور مثلما فعلت تشكيلات أخرى من اللون السلفي.

ترويج المحافظة الدينية والاجتماعية

مثل الحركات السلفية الأخرى في المنطقة وفي غيرها من الأماكن يروج السلفيون في فلسطين ـ في قطاع غزة والضفة الغربية ـ بيئة اجتماعية مفرطة بالمحافظة. وتُعرض آراء صارمة غير متهاودة بوصفها طريقة الحياة النقية الإسلامية الوحيدة. ومثال من كراسات «الدعوة» المنشورة التي جمعها المؤلف، وتختلف في الحجم بين ثماني صفحات إلى اثنتي عشرة صفحة في كل منها، تتضمن العناوين التالية: الصوم التطوعي وجزاؤه، رمضان والحوافز العشرة للاستفادة منه، دعوة لمحاسبة النفس، عقيدة المسلمين السنة، رسالة إلى أخت مسلمة (المرأة)، عيد الميلاد والمسلمون (وفيه حتى تهنئة المسيحين في تلك المناسبة أعلنت أيضاً أنها حرام (أي ممنوعة في

الإسلام)، الأصول الثلاثة وبراهينها للشيخ محمد بن عبد الوهاب[١٩]. وبالإضافة إلى هذه الكراسات المتعددة الصفحات، اعتاد السلفيون أن ينشروا ويوزعوا سلسلة من صفحة أو صفحتين من التعقيبات، وهي عادة مع فتوى تخص قضية عاجلة. فعلى سبيل المثال، بيان من صفحة واحدة من سلسلة دعيت سلسلة مجابهة الانحلال بعنوان «المخاطر الخفية في كمرات الجوال!» وهذه الكراسة تحذر المسلمين من إمكانية الاستخدام غير الإسلامي للكمرات المبنية في الهواتف الجوالة الحديثة.

ونظراً إلى أن المحافظة الاجتماعية أقل تكلفة إلى حد بعيد، لنقلْ، من النشاط العسكري أو السياسي، تبقى المحافظة الاجتماعية طريقاً حاضراً دائماً، ومطروقاً على نحو مريح ينتظر السلفيين، سواء أكانوا فلسطينيين أو من غيرهم، ليخوضوا فيه. ومسار العمل الاجتماعي سهل على نحو مُرضٍ ليتخذوا منه ملجأ حين تسد الصعوبات (أو الإخفاق) مساراً سياسياً أو مساراً عسكرياً للعمل[٢٠]. وهذا لا يعني أن نقول إن السلفيين حين ينشغلون سياسياً أو عسكرياً يكونون أقل نشاطاً مطلقاً (أو أكثر اعتدالاً) من الناحية الاجتماعية. على النقيض من ذلك، حين تحقق الحركات السلفية «نجاحاً» سياسياً أو عسكرياً في أي وقت، فهم يستغلون مثل هذا النجاح بفرض شرائعهم الاجتماعية/ الدينية على دوائرهم الانتخابية المحيطة بهم[٢١]. وحالة التشكيلات السلفية وتشكيلات القاعدة في العراق قد أظهرت أن المحافظة الاجتماعية والتزمت الديني كانا يمشيان يداً بيد مع الاستراتيجيات العسكرية ضد الحالة الراهنة.

---

(١٩) يجب أن أشكر الدكتور عاطف أبو سيف من غزة فهو الذي ساعدني على الوصول إلى هذه الكتيبات.

(٢٠) ومثال على هذه النقطة في هذا الخصوص هو المثال الذي أشارت إليه مضاوي الرشيد من الصحويين (السلفيون الإحيائيون) في المملكة العربية السعودية، فجماعة من السلفيين المشهورين شعبياً الذين بدؤوا حركة فضفاضة من المعارضة لنظام الحكم في التسعينيات. وتلا إخفاقَهم في تحقيق أي تغيير ملموس اندفاعٌ في اتجاه «رفض وإعاقة التغيير الاجتماعي». انظر: مضاوي الرشيد، مساءلة الدولة السعودية، ص ٨٠ ـ ٩١.

(٢١) في حالات الحركات غير السلفية، وبشكل رئيسي في تنظيم الإخوان المسلمين، الخبرة مختلطة. النجاح السياسي (وأحياناً النجاح العسكري) يمكن أن يقود إلى إعادة توليد برامج اجتماعية أكثر اعتدالاً أو برامج اجتماعية راديكالية، ويتوقف ذلك على الظروف الضاغطة.

إغراء السياسة

الموقف الشامل للسلفيين في فلسطين تجاه السياسة عُبّر عنه بوضوح لا لبس فيه بالقول «نحن لا نشتغل في السياسة، ونبقى بعيدين بأنفسنا عما يحدث في الحياة السياسية لأنه كله كذب وخداع. نحن نوضح فقط «الحكم الديني» في القضايا السياسية التي تهم الحياة اليومية للناس. وباختصار، القضايا السياسية تلوث الدين. انظر في ما حدث في نيويورك. ماذا كسبنا؟ جروح فقط في العراق وأفغانستان»(٢٢). ومع ذلك، فقضية استمرار سلفيي فلسطين في الالتزام باستراتيجية النأي بأنفسهم عن السياسة، تبقى مسألة مفتوحة. فالعوامل الخارجية هنا لها رأي تبديه(٢٣). فالجو المتقلب المنبثق من الاحتلال الإسرائيلي، وردود فعل الفلسطينيين عليه واحتكاكاتهم الداخلية، جنباً إلى جنب مع الخطى المتسارعة من التطورات الإقليمية من مثل صعود إيران وحزب الله، كل ذلك يمكن أن يضع ضغطاً على السلفيين للتكلم عن السياسة (وربما ليجعلهم الضغط ينخرطون في السياسة) ولو بطريقة صغيرة فقط. يبقى الانفكاك ممكناً طالما كانت أي جماعة راضية بدورها الهامشي في المجتمع الفلسطيني. ومع ذلك، فما إن تصير الجماعة أكثر تأثيراً ومرئية أكثر، حتى يدفعها السكان نحو القضايا «السياسية» التي هي أكثر إلحاحاً، وعلى القمة منها، الاحتلال الإسرائيلي.

وللدينامية الداخلية والتكوين الفكري للتشكيل السلفي أيضاً دور تلعبه. في النظرية، الانفكاك السلفي عن السياسة ينبثق من رفضها الحالة الراهنة الفاسدة، وهكذا فهو موقف براغماتي مؤقت وليس موقفاً مبنياً على المبادئ. فمن المعقول أنه إذا صارت السياسة «غير فاسدة» وتستطيع أن تخدم غايات «نظيفة» يمكن آنئذ للسلفيين أن يحتضنوها. وفي أدبياتهم يعتبر طموحهم النهائي، الذي يروجون له بشكل فظ أو يوافقون عليه ضمناً هو إنشاء حياة إسلامية سلفية على المستوى الفردي وعلى المستوى المجتمعي.

---

(٢٢) الشيخ خليل، اسم مستعار، قائد سلفي بارز في غزة، مقابلة نيابة عن المؤلف، غزة، ٢٠ تموز/ يوليو ٢٠٠٧.

(٢٣) بطريقة المقارنة الدلالية، فقد كانت العوامل الخارجية التراكمية هي التي دفعت الإخوان المسلمين إلى تحويل أنفسهم إلى حماس في أواخر ١٩٨٧ انظر ما تقدم أعلاه.

ولذلك، ففي القلب من هذه الفلسفة توجد رؤية للعالم مسيسة للغاية مختلفة اختلافاً كاملاً عن المداخل غير سياسية للدين من مثل الصوفية، وهي تدور أكثر من غيرها حول الطريقة الفردية الخلاصية من التدين.

وهكذا يجب أن يكون هناك تفكير سلفي واع أو غير واع في أن الاشتغال في السياسة هو أمر لا محيد عنه في نهاية المطاف بوصفه مرحلة مستقبلية من الأيديولوجية. ومثل هذه المرحلة حتمية إذا كان هدفهم النهائي هو أسلمة المجتمع. هذا التفكير «المُمَرحل» لأسلمة المجتمع في نهاية المطاف هو في الحقيقة ليس بعيداً عن تفكير الإخوان المسلمين. كلاهما يتبع استراتيجية المراحل المتتابعة لأن فكرة «إعداد الشعب وتعليمه دينياً» تقع في قلب الاستراتيجية. وفي حين أن نسخة الإسلام والأسلمة تكون مختلفة في كلتا الحالتين، يكون الطموح النهائي هو أن يجعلوا المجتمع مؤسلماً وفقاً لما يعتقدون أنه الطريقة الإسلامية المستقيمة. وفي حين تُلخص هذه الاستراتيجية تلخيصاً حسناً في أدبيات الإخوان المسلمين، فإنها تبقى أقل تفصيلاً في الأدبيات السلفية. إن متابعة الهدف النهائي مرحلة مرحلة لمجتمع مؤسلم، أو المتابعة المؤجلة لقتال إسرائيل في حالة السلفيين الفلسطينيين، هي بطريقة ما نسخة مطابقة لنسخة الإخوان المسلمين.

على خلفية قتال فتح/حماس، شجب بيان سلفي أولئك الذين «يريدون دفع الأمور (وأن يذهبوا إلى قتال العدو) قبل أن يكونوا جاهزين فعلياً». ويرسم البيان تشابهاً بين الناس المتمتعين بصحة مقابل الناس المرضى ليقارن المجد الماضي للأمة الإسلامية مع الحالة الحالية من الأمور الفاسدة بالعديد من الأمراض. (استخدام تعبير «الأمة الإسلامية» هنا قصد الإشارة البعيدة إلى الفلسطينيين، هو مجرد تردد آخر في الخطاب السلفي لاستخدام تسميات ذات مضمون وطني). هؤلاء الناس الأصحاء، كما صورهم البيان، كان من عادتهم امتلاك أرض خصبة، ثرية بمحاصيل ناضجة متنوعة، وهواء نقي وأنهار نظيفة وينابيع. ولأنهم اعتمدوا على «نقاء» مواردهم للحياة كانوا أصحاء وأقوياء، ولكنهم، لاحقاً، بدؤوا يرمون النفايات في الأنهار النظيفة والينابيع النظيفة، ملوثين بذلك نقاءها، واستخدموا الماء الملوث لري أرضهم، التي بدأت بدورها تعطي محاصيل فاسدة جعلتهم مرضى، وجعلت أجسامهم ضعيفة ومجتمعهم ضعيفاً. وكان

أعداؤهم سريعين في استغلال ذلك الضعف فغزوهم. ويشدد البيان على أنه للتخلص من الضعف والمرض في الأجسام والمجتمع، ليس هناك فائدة من محاولة معالجة الأعراض، والطريقة الحكيمة والقويمة هي في العودة إلى المصادر النقية، والشرب والأكل منها مباشرة، وبمجرد استعادة كسب الصحية والقوة، سيضرب الخوف في أوساط الأعداء وسيتم تحقيق النصر. ويلاحظ البيان أنه:

«في أثناء مدة الضعف والمرض يقترح أناس متنوعون اقتراحات مختلفة للخروج من حالة الأمور المخجلة. فبعضهم سوف يوصي، بناء على ما يسمونه «الاعتراف بالواقع»، أن تقليد العدو، في كل صفات الخير والشر، سوف يجعلنا أقوياء مثل الأعداء. وآخرون، سوف يقترحون، على كل حال، فتح المستشفيات واستيراد الدواء لمعالجة المرضى ولاجتثاث المرض، وهم ينسون مع ذلك أن الأسباب الجذرية للضعف تبقى هناك. ومجموعة ثالثة من الناس سوف يجرؤون على اقتراح قتال الأعداء برغم الضعف والإهانة التي عانوا منها. وسيقولون إن الموت أفضل بكثير من مثل هذه الحياة المخزية. ولكن كيف نستطيع أن نحقق النصر على أعدائنا في الوقت الذي نحن فيه غير موحدين ومنقسمين على أنفسنا».

بعد التقليل من أهمية الأساس الذي تقوم عليه كل المقترحات الأخرى، يقدم البيان الحل الوحيد المتبقي وهو العودة إلى المصدر الأصلي النقي من النهر. آنئذ فقط «ستكون الأجساد سليمة الصحة وقوية، وسيهزم العدو»(٢٤).

إذا استمر حجم الحركة السلفية وتأثيرها بالتزايد، وثقتهم بأنفسهم تتعزز دوماً باستمرار، فإن مزيجاً من الاهتمامات الخارجية والاستعداد الداخلي في الفكر السلفي سوف يجعل من العسير عليهم أن يواصلوا تجنب الاشتغال في السياسة في نهاية المطاف. وفي الحقيقة، طوال السنوات الماضية القليلة لم يستطع السلفيون تجنب التعبير عن آراء في عدد من الأحداث السياسية. ويجدر إلقاء نظرة فاحصة أقرب إلى ثلاثة بيانات

---

(٢٤) بيان سلفي، «من مطبوعات الرسالة السلفية: الخروج من المحنة»، غزة، التاريخ التقريبي شهر شباط/ فبراير ٢٠٠٧.

أصدرها السلفيون في رد فعلهم على أحداث ضاغطة حدثت في أثناء العام ٢٠٠٦ والعام ٢٠٠٧. وكما هي العادة، فالبيانات غير مؤرخة ولكن الأول صدر بمناسبة إعدام صدام حسين شنقاً، وعلى الحادثة نفسها، وهي إظهار تنفيذ الشنق على شاشات التلفاز و«الإذلال» الذي جلبه على المسلمين. والبيان يتقدمه القول: «إلى الله أولاً. . . ثم إلى التاريخ» [وهذا يعني، أننا نصرح بموقفنا لنبرأ من المسؤولية أمام الله، وأننا قلنا الحقيقة للتاريخ ليسجل كلمتنا في هذه المسألة]. والبيان ذو الصفحات الثلاث يستنكر تنفيذ حكم الإعدام بصدام ويهاجم الشيعة (في العراق، وإيران، ولبنان) أكثر من أي شيء آخر أو حزب آخر بما في ذلك الأمريكيون. ويتعجب البيان «[. . .] أإلى هذه الدرجة قتلت رجولتنا وكرامتنا فلا أحد يستنكر أو يعترض. أإلى هذه الدرجة من الإذلال والخزي بحيث جعلونا كبش فداء لإرضاء إيران الصفوية الشيعية؟». استخدام «الدولة الصفوية الشيعية» شائع وعنى حشد المسلمين السنة ضد إيران. والبيان لا يوفر أي حزب شيعي في المنطقة من دون أن يوجه ضدهم اتهامات التعامل مع «الصليبيين والكفار». في العراق سهل الشيعة غزو الأمريكيين للبلد. وفي لبنان، تعاون الشيعة مع إسرائيل ضد الفلسطينيين في مجازر صبرا وشاتيلا (في العام ١٩٨٢). ويعجب مؤلفو نص البيان إن كان أولئك الذين اشتكوا من اضطهاد الحكام يستطيعون أن يروا الحالة في العراق بعد صدام! الله تعالى كان يسخّر صداماً للدفاع عن أهل السنة (السنيين) ضد شرور أولئك المجرمين الذين كانوا يبغضون السنيين. على الأقل، كان اضطهاده هو اضطهاد شخص واحد لا فئة أو جماعات أو القوات المسلحة. هناك إشارة واحدة فقط إلى إسرائيل في البيان وكان المعنى المقصود المزيد من الهجوم على إيران، مستحضراً «إيران غيت». . . حين وافق ذانك الشيطانان [إيران وإسرائيل] على صفقة تزود فيها إسرائيل بالنفط في الثمانينيات من ١٩٨٠ في أثناء حكم الخميني»[٢٥].

والمثال الثاني هو بيان ينأى بالحركة السلفية عن عدد من الهجمات

(٢٥) بيان سلفي، «من مطبوعات الرسالة السلفية: إلى الله أولاً. . . ثم إلى التاريخ»، غزة، التاريخ التقريبي شهر كانون الثاني/ يناير ٢٠٠٧.

التي وقعت في العام ٢٠٠٦ استهدفت مقاهي الإنترنت، ومحلات الفيديو ومحلات أخرى كان ينظر إليها بوصفها بؤر «فساد أخلاقي» في قطاع غزة. وكانت جماعات غير معروفة سابقاً ادعت المسؤولية عن هذه الهجمات، ولكن الظنون والاتهامات توجهت إلى السلفيين. وكانت اللغة التي استخدمت في البلاغ الصادر الذي يدعي المسؤولية عن الهجمات يذكر بالتعابير السلفية. وبعد أن شعرت بحرارة الموقف السياسي الذي كان عليها أن توضح موقفها فيه، كان على الحركة السلفية أن تخرج لتتكلم إلى الجمهور. ويستعيد البيان ويكرر خط السلفيين «المعتدل» في الوعظ وتبليغ كلمتهم، وأدانوا مقترفي تلك الهجمات. ويشرح البيان أن المدخل السلفي مدخل سلمي يكون عمل تغيير القيم غير الإسلامية فيه من طريق الحوار، والدعوة، والإقناع. ويهاجم البيان وسائل الإعلام لتوجيهها الاتهامات نحو السلفيين «في حين يعلمون علماً كاملاً أن المدخل السلفي بريء براءة كاملة من مثل هذه التجاوزات». وزيادة على ما تقدم، فالبيان يطلق هجوماً ضد أولئك الذين ينشرون إشاعات حول السلفيين، مؤكدين أن «الاستمرار في اتهام السلفية هو مجرد محاولة لتصدير مشكلاتهم الداخلية الخاصة بهم»[٢٦]. ومع ذلك، فمن غير الواضح من هم الذين يشير إليهم ضمير الجمع الغائب المذكر في «مشكلاتـ. .هم».

ومثال ثالث هو موقف السلفيين إزاء القتال بين فتح وحماس. في هذه الحالة، بدا أن السلفيين قد أُمسكوا في وسط تبادل إطلاق النار، وتستحق طريقه تعاملهم مع الموقف نظرة فاحصة من كثب.

السلفيون والقتال بين فتح وحماس

وضع القتال بين فتح وحماس، بعد أن انتصرت حماس في انتخابات شهر كانون الثاني/ يناير ٢٠٠٦ في الضفة الغربية وقطاع غزة، وضع السلفيين في حالة قلقة. فقد وجد السلفيون أنفسهم يواجهون ما كانوا قد حاولوا أن يتجنبوه طوال العديد من السنين، أي: تجنب التحدث عن

---

(٢٦) بيان سلفي، «من مطبوعات الرسالة السلفية: المدخل السلفي وأتباعه متبرئون من الغلو (التطرف)». غزة، التاريخ التقريبي شهر نيسان/ أبريل ٢٠٠٧.

السياسة. لقد كافح السلفيون أن يضعوا أنفسهم على أرض حيادية بين الفئتين المتنافستين، مهما يكن ذلك الموقف صعباً. فمن ناحية يفترض أن السلفيين أقرب من الناحية الدينية إلى حماس لأن كلا الفريقين يدعي لنفسه أيديولوجية إسلامية. ومن الناحية الأخرى، فالسلفيون يملكون علاقات ودية مع فتح ومع السلطة الفلسطينية لأن الكثيرين من السلفيين كانوا قد عينوا مع مر السنين مرشدين دينيين وأئمة في المؤسسات المختلفة في السلطة الفلسطينية. وكانت السلطة الفلسطينية تنظر إليهم بصفتهم إسلاميين لا أذى منهم وأشخاصاً معتدلين يمكنهم تزويد «النظام» ببعض الشرعية الدينية في محاولة من السلطة الفلسطينية لكسر ما بدا أنه سيطرة محصورة بحماس على الخطاب الإسلامي وعلى البيئة الإسلامية. وحاول البيان السلفي أن يتجنب اتخاذ مواقف. فهم وافقوا على الرئيس محمود عباس بوصفه ولي الأمر الشرعي (الحاكم الشرعي الذي يجب على الجميع أن يطيعوه)، ولكن من دون نقد حماس نقداً مباشراً. وتابعوا على نحو غامض وضع اللوم على مفاهيم مجردة من مثل الفتنة (النزاع)، وعدم الالتزام بالصراط المستقيم من الكتاب والسنة هكذا.

بعد استيلاء حماس العنيف على قطاع غزة في شهر حزيران/ يونيو ٢٠٠٧، كان يتوجب على الجماعات السلفية ومساجدها أن تواجه الواقع الجديد وحدة حرارة حكم حماس. في ذلك الوقت كان لدى حماس ما يكفي من الأعداء لتتعامل معهم، وسعت حماس إلى المحافظة على السلفيين وعلى ما يدعى بالجماعات الأخرى غير المؤذية محايدة. ومع ذلك، فقد أصرت القوة التنفيذية لحماس (وهي الذراع الأمني القوي لحكومة حماس في قطاع غزة) أصرت على تشديد السيطرة على مناطق ومساجد القطاع، وفرضت تحديدات على بعض نشاطات السلفيين وحركاتهم. وفي أواخر شهر آب/ أغسطس وفي أثناء شهر أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٧ وقعت عدة حالات من الاحتكاك بين قوة حماس وبين أفراد من السلفيين ومن الأئمة. وفي ١١أيلول/ سبتمبر، هدد بيان صدر باسم السلفيين من أهل السنة والجماعة بإعلان الجهاد ضد حماس، التي كانت قد وصفت «بالفئة الباغية» وشبه البيان حماساً بالخوارج، وهم فئة متمردة ثارت ضد الحكم الإسلامي في الماضي في القرنين السابع والثامن. ولكن صدقية هذا البيان يمكن،

مع ذلك، أن تكون موضع شك بسبب لغته القاسية وغير العادية.

ونشر بيان أكثر موثوقية في نفس الشهر من المجلس الأعلى للدعوة السلفية في فلسطين (في غزة)، يعرض مبادرة مصالحة بين فتح وحماس بمناسبة الشهر المبارك شهر رمضان(٢٧). وفي البيان تبنى، رئيس المجلس الأعلى الشيخ ياسين الأسطل لغة لطيفة حريصة داعياً فتحاً وحماساً إلى أن «يغتنموا/ الشهر المبارك رمضان لإنقاذ ما تبقى من الرابطة الدينية والقربى وعلاقات الجوار بين الطرفين كليهما». ودعا الحركتين المتقاتلتين الاثنتين «الأخوين المتنافسين» إلى الكف عن وضع اللوم على أي من الجانبين، وطلب من كل واحد من الطرفين أن يراجع أخطاءه الخاصة به وأن يصلحها. ومع ذلك، ناشد الأسطل الرئيس الفلسطيني محمود عباس وفقاً لمنصبه ولياً للأمر (الحاكم الإسلامي الشرعي) أن «يفتح ذراعيه لأبنائه»، وهذا الاعتراف بعباس ولياً للأمر سيؤدي طبعاً إلى استثارة غضب حماس لأن هذا الاعتراف سيكون آخر شيء يريدون اعتبار عباس متصفاً به.

الخطاب السلفي الذي نزعت عنه صفته الفلسطينية

تعبير «السلفية الفلسطينية» هو شيء ما من نوع التركيب المناقض لنفسه. فكلمة فلسطين تعبير حديث يدل على أفكار قومية و/ أو طموحات لجدول أعمال سياسي أو تحرري، وبهذه الصفة فهو ببساطة مفقود في خطاب سلفيي التيار العام في فلسطين. وبشكل مساو، فطموحات مثل بناء دولة فلسطينية مستقلة، مع صراعها الضروري ضد الاحتلال الإسرائيلي، لا يحظى بأي مكان في أدبيات السلفيين. فالتفكير السلفي، على نحو واع، ليس قومياً بل هو تفكير عابر للقوميات. فعبور القوميات الذي يحتضنه السلفيون الفلسطينيون، ينظر إليه بوصفه الفكر الأبدي المتفوق الذي يربط سلسلة المفكرين والأفكار التي تكون مدونة مدرسة الفكر السلفي طوال التاريخ(٢٨). ففي كتبهم، وخطاباتهم، وسلسلة محاضراتهم، ومواعظ

---

(٢٧) انظر: نص البيان في أخبار معن نيوز: <net/ar/index.php?opr=showDefails&ID= 82887>.

(٢٨) مقابلة بالإبانة عن المؤلف مع الشيخ أبي عمر (اسم مستعار)، وهو قائد سلفي في غزة، شهر آب/ أغسطس ٢٠٠٧.

مساجدهم، ومواد المواقع على النسيج العنكبوتي فالتعبير المستخدم ليشير إلى الفلسطينيين هو «المسلمون». «أيها المسلمون» هو التعبير الافتتاحي الشائع لكل البيانات عملياً، حتى لو كانوا يخاطبون حياً صغيراً حول قضية محلية جداً.

وحتى حين يعالجون قضايا كبيرة من الاهتمام الفلسطيني، يصر السلفيون على استخدام خطاب عام جداً نادراً ما يلامس النواحي «الساخنة» من القضية قيد الاهتمام. وهم يميلون إلى استعادة وتكرار «تشخيصهم المعياري» بأن كل المشكلات والنكبات التي تواجه «المسلمين» (يعني الفلسطينيين)، تعود إلى انحرافهم عن صراط الله المستقيم ونبيه محمد صلى الله عليه وسلم. «الترياق المعياري» السلفي لعلاج كل الأمراض التي تواجه الفلسطينيين، هو العودة إلى القرآن الكريم والسنة المطهرة. والطريق المستقيم للقيام برحلة مثل هذه العودة هو، طبيعياً/ احتضان خط الإسلام السني النقي، وهو السلفية. والخطاب السلفي يحدد نفسه بالإدلاء بهذا النوع من الحكم عالي النبرة، وبالتلفظ بأفكار مجردة من مثل الأقدار الإسلامية، والإخفاقات الحتمية، والمعاناة المستمرة وهكذا، وكل ذلك بسبب أن «المسلمين» صاروا جهلة بطريق الله تعالى، وليس هناك أي مناقشة لأحداث معينة.

والمثال البارز على هذا هو البيان السلفي عن القتال بين فتح وحماس قبل وفي أثناء استيلاء حماس الدامي على قطاع غزة في شهر حزيران/ يونيو ٢٠٠٧، مثلما نوقش أعلاه. ففي هذه المناسبة، تحدث بيان سلفي كان قد وزع في قطاع غزة عن الفتنة ـ الانشقاق أو القتال الداخلي. وفي البيان الثلاثي الصفحات لم يكن هناك تصريح واحد مباشر أو إشارة واحدة مباشرة إلى فتح، أو حماس، أو فلسطين، أو الفلسطينيين، أو حتى إلى غزة. البيان مكتوب بلغة عامة بشكل كامل مليئة بالألفاظ الدينية التي تشجع فقط على أن يكون المرء مسلماً حقيقياً. وكان يمكن أن ينشر هذا البيان ويقرأ من أي جماعة سلفية في أي مكان، في المملكة العربية السعودية، أو باكستان أو جنوب إفريقية، تحت أي ظروف ومن دون الحاجة إلى تغيير تعبير واحد فيه. وكل ما حواه ذلك البيان هو آيات قرآنية، وأحاديث النبي محمد صلى الله عليه وسلم، والنصيحة،

وحكايات دينية تبين كم يمكن للصراع الداخلي أن يكون مدمراً، وكيف يمكن للانحراف عن الطريق السلفي الصحيح أن يصير مضراً للغاية. وينتهي البيان بالاقتراب من الموقف الفعلي لحماس/ فتح على نحو بعيد إلى أقصى حد ممكن بالدعوة إلى «أولئك الذين هم حكماء وعقلاء من كل المؤسسات أن يظهروا المرونة والصبر، وأن يعملوا الأعمال الخيرة لكيلا تغرق السفينة، وأن [يتذكروا أن] أحداث الجزائر، ولبنان، والعراق موجودة [ليتعلموا منها]»(٢٩).

مثل هذا البيان المتباعد، الفاتر، اللافلسطيني هو تقريباً بيان فريد من نوعه داخل الطيف الفلسطيني الحاضر من التفكير السياسي وحتى الديني. وفي الحقيقة أن الخطاب اللافلسطيني الذي يرتب أوليات مجردات دينية طوباوية كما هو مبين في الأدبيات السلفية واللغة السلفية، يمكن النظر إليه ورؤيته خطاباً مؤذياً للقضية الفلسطينية بقدر ما تكون فيه طموحاتهم القومية غير محققة. ومثل هذا الخطاب يلعب في الواقع ضد الغايات الفلسطينية، ويمكِّن كثيراً من الإسرائيليين أن يعيدوا تقوية زعم قديم، هو أن الفلسطينيين ينتمون إلى مجال وأراض عربية وإسلامية أوسع، يمكن إعادة إسكانهم فيها، على خلاف الإسرائيليين الذين «يملكون فقط قطعة الأرض الصغيرة هذه المتنازع عليها ليدّعوا ملكيتها». إن نفي «الفلسطينية» في الخطاب السلفي يناقض التعاليم المؤسِّسة للهوية الوطنية الفلسطينية المعاصرة، وهي الهوية التي تغيرت على مر العقود داخل وحول مقولات التحرير الوطني والاستقلال مثلما أعلنتها منظمة التحرير الفلسطينية/ فتح (وحماس فيما بعد)(٣٠).

وعلى كل حال، فإن أي خطاب سلفي يهمش في البداية فوريَّة القضية الفلسطينية يستطيع أيضاً، بمرور الوقت، أن تغذي أيضاً إمكانيات صعود خطابات غير متوقعة تماماً أو تغذية خطابات فرعية وممارسات غير متوقعة. وحالة الإخوان المسلمين وتحولهم الداخلي الحديث نسبياً إلى حماس ما

---

(٢٩) بيان سلفي، «من مطبوعات الرسالة السلفية: بسم الله الرحمن الرحيم، لا إله إلا الله: الكلمة الطيبة». غزة، التاريخ التقريبي في شهر تموز/ يوليو ٢٠٠٧.

(٣٠) والمفارقة هنا هي أن فتح، بصفتها الثقل الموازي لصعود حماس في فلسطين في السنوات الحديثة، صارت مساندة للسلفيين، وبشكل رئيسي في قطاع غزة، فتقوم بتحريضهم ضد حماس.

زالت مثالاً جديداً. في خلال عقود من الاستعفاء الكامل تقريباً من أي مدخل يقوم على المجابهة إزاء الاحتلال الإسرائيلي، كان الإسرائيليون، وبعض الفصائل الفلسطينية، وربما كان لاعبون إقليميون آخرون، مسرورين ضمنياً بمسار (اللا) عمل الذي كان قد تبناه قدامى الإخوان المسلمين، ولكن ما تم البرهان عليه في مراحل لاحقة، بإنشاء حماس في أواخر الثمانينيات من ١٩٨٠، كان هو الاستعداد الفكري والديني لعمل انعطاف حاد في الاستراتيجية. وعلى كل حال، فالاختلافات في التشكيل الفكري والسياسي وفي الخبرات التاريخية بين الإخوان المسلمين وبين الحركات السلفية، وخصوصاً الحركات السلفية اللاسياسية، تبقى اختلافات كبيرة. وهذه الاختلافات يجب أن تجعل أي محاولة لاستخلاص تشابهات مؤكدة تنطبق على مسارات المستقبل ستكون بالتأمل فيها محاولة متحفظاً عليها نوعاً ما.

من منظور أوسع كانت قضية فلسطين قادماً متأخراً فقط على جدول الأعمال السلفي في أي مكان. وعلى النقيض من التشكيلات الإسلامية العديدة الأخرى في المنطقة، من مثل الإخوان المسلمين أولاً في مصر وبعد ذلك في معظم البلاد العربية، أو حزب التحرير، ففد تجنبت الأيديولوجية السلفية، حتى وقت قريب، أي انخراط في القضية الفلسطينية حتى من الناحية البلاغية. فالتيار الرئيس السلفي التزم ـ ولمدة طويلة من الزمن ـ بأيديولوجية غير سياسية، مستكيناً إلى فكرة أن السياسة هي عمل ولي الأمر فقط. وحين انجر جزء من الحركة السلفية إلى السياسة والقتال، كانت أفغانستان هي التي أسرت «خيال الجهاديين» من هذا البعد الذي تطور حديثاً من السلفية. والتطور في ذلك الاتجاه، طبعاً، وفي أفغانستان على وجه الخصوص، لم يكن بالتطور البريء ولا هو بالتطور العفوي، بل كان تطوراً شجعته الدولة السعودية لأنه تطور خدم غاياتها الاستراتيجية العليا. وتماشياً مع سياسات الولايات المتحدة الأمريكية هناك وفّر السعوديون في أفغانستان رأس المال المالي، والاستخباراتي، والديني لخدمة «المجاهدين» في حربهم ضد السوفيات ونظام حكمهم المحلي في أواخر السبعينيات من ١٩٧٠ والثمانينيات من ١٩٨٠. وتحت رقابة من كثب من عين الحكومة السعودية، انضم آلاف من الشباب السعودي، مخدوعين بالتشجيع الديني الجارف من أئمتهم السلفيين في المدن السعودية، لينضموا

إلى «إخوتهم الأفغان» في حربهم ضد السوفيات الملاحدة، وغادروا بلدهم في متابعة «للجهاد» في أفغانستان[٣١].

إن استراتيجية تصدير العناصر المقاتلة المحتملة إلى أفغانستان في محاولة لتخليص المملكة العربية السعودية منهم، أثبتت أنها استراتيجية كارثية. وهذا الجزء من التطور السلفي مغطى بالتأكيد بالتفصيل في أجزاء أخرى من هذا الكتاب، فيكفي هنا أن نقول إن أي حماسة سلفية مشابهة لإرسال الناس لتقاتل من أجل قضية فلسطين، ولنقل في جنوب لبنان حين كان مفتوحاً على مصراعيه لأي شخص كان يريد الالتحاق بالمقاتلين الفلسطينيين هناك، وفي نفس الفترة من الزمن تماماً مثل جهاد الأفغان (في أواخر السبعينيات من ١٩٧٠)، كانت ببساطة حماسة مفقودة. وكان التبرير المعياري الذي قدمه الأئمة السلفيون لعدم القتال مع فصائل الفلسطينيين هو الإشارة إلى «الأيديولوجيات غير الإسلامية» ونوع حياة هؤلاء الفلسطينيين، التي اختلفت عن «الحياة الإسلامية» للمجاهدين الأفغان المتدينين. وفي الحقيقة، كان إرسال الناس لقتال إسرائيل في جنوب لبنان سيرفض رفضاً قوياً من الدولة السعودية كي تتجنب أي احتكاك مع الولايات المتحدة في المنطقة. ومع ذلك، فالتعلل بأن الصراع الفلسطيني لم يكن جهاداً كان تعللاً مقبولاً على نطاق واسع ضمن الفئات القتالية الجديدة في حلقات السلفيين.

وحتى حين صار ابن لادن وأيمن الظواهري الرئيسن للحركة السلفية المقاتلة الدولية، القاعدة، ظهرت قضية فلسطين بشكل هزيل فقط في خطابهما. ومنذ أواسط التسعينيات وبعد تأسيس الجبهة الإسلامية العالمية لمحاربة اليهود والصليبيين في العالم ١٩٩٨ (في أفغانستان)، كان تركيز القاعدة في مقاتلة القوات الأمريكية في المنطقة، لا في فلسطين. وبعد أن لاحظ ابن لادن والظواهري تصاعد النقد من أوساط عربية وإسلامية مختلفة بسبب جهلها بفلسطين، بدأ ابن لادن والظواهري في بياناتهما بعد تاريخ

---

(٣١) انظر: من أجل المزيد عن الانخراط السعودي في الحرب في أفغانستان، والدعم السعودي للمجاهدين، وإرسال الرجال السعوديين ليقاتلوا هناك، انظر: فواز جرجس، العدو البعيد، وجون كي. كولي، حروب غير مقدسة: أفغانستان وأمريكا والإرهاب الدولي، لندن: مطبعة بلوتو، ٢٠٠٠، وخصوصاً فصل «مانحون، ومصرفيون ومتفعون»، ص ١٠٧ ـ ١٢٦.

٩/١١ في حقن «جرعة» أعلى من مركزية القضية الفلسطينية وحاجة المسلمين إلى أن يوحدوا جهودهم لتحرير فلسطين. عملياً، بقيت هذه البيانات ليست أكثر من مجرد المداهنة الكاذبة، لأن ابن لادن والقاعدة لم يهاجما أبداً أهدافاً إسرائيلية. وفي مراحل لاحقة حاولت القاعدة أن تزايد على حماس في إظهار «الاهتمام» تجاه محنة الفلسطينيين. وحين فازت حماس بالانتخابات وشكلت حكومة في شهر كانون الثاني/ يناير وشهر آذار/ مارس ٢٠٠٦ على التسلسل كان الظواهري فظاً في مهاجمة الحركة واتهم حماساً في بيع قضية فلسطين وقبول الأفكار العلمانية من مثل الانتخابات والمشاركة بالسلطة مع الفلسطينيين العلمانيين[٣٢].

الحركات السلفية غير المقاتلة في المنطقة، وبشكل رئيس في المملكة العربية السعودية والكويت وبقية بلدان الخليج، تبدي اهتماماً قليلاً في حده الأدنى بالقضية الفلسطينية. وبعض الحركات أنشأت فرعاً خيرياً لتنظيمهم الخاص بهم ليركز في جمع التبرعات (الزكاة على سبيل المثال) المخصصة لتخفيف معاناة الفلسطينيين في الأراضي المحتلة. جزء من تلك النقود يخدم الغايات المعلنة عن طريق الوصول إلى الفقراء من طريق الجمعيات الخيرية الفلسطينية المحلية. ولكن القسم الآخر، وربما يكون هو القسم الأكبر، يصل إلى التنظيمات السلفية الحديثة الولادة، والمساجد، ومدارس القرآن، والتشكيلات السلفية الأخرى كي تقوي الاتجاه السلفي في فلسطين. والموارد، والمباني والتسهيلات، والمطبوعات للتنظيمات السلفية القليلة في فلسطين، لا تقارن، على كل حال، بحجم عضويتهم أو بظهورهم وبتأثيرهم في المجتمع.

المستقبل المجهول: أيكون القاعدة/ فلسطين محتوماً؟

التأملات في المسارات المستقبلية للأحداث في سياسات الشرق الأوسط أثبتت دائماً أنها تأملات لا يعتمد عليها إذا أخذنا بالحسبان التحول الراديكالي للوقائع على الأرض، ويستطيع المرء أن يطمح إلى توكيد التأثير

---

(٣٢) انظر: بيان الظواهري (٤ تموز/ يوليو ٢٠٠٧) مهاجماً حماساً: <http://www. islamonline.net/servlet/safellife?c=ArticleA_C&cid=1183483965145&pagename=zone_Arabic_News/NWALayout>.

الممكن للعوامل الكبيرة التي تستطيع أن تشكّل مستقبل الفلسطينيين السلفيين. فالتغيير في البلدان المحيطة مباشرة من مثل الأردن، ومصر، والمملكة العربية السعودية، ولبنان وسورية والعراق وإيران، سيكون له تأثير في تطور (أو عدم تطور) الحركة السلفية في فلسطين. وهذا يعني أن الحركية (الديناميكية) الخارجية سيكون لها أثر في الواقع السلفي في فلسطين لا يقل في عظمته عن الحركية الداخلية. والتطور الذي يمكن أن يحدث داخل نطاق النزاع الفلسطيني/ الإسرائيلي سوف يسهم إسهاماً عظيماً في السياق الذي سيشكل المستقبل السلفي، من بين تطورات أخرى. وداخلياً، يمكن لواحد من العوامل الرئيسة أن يكون مستقبل حماس في السياسة الفلسطينية، المفصلة أدناه. فإذا أخفقت حماس سياسياً وعسكرياً على سبيل المثال، فهذا يستطيع أن يدفع الكثيرين من عناصرها الغاضبين إلى أن يتطلعوا إلى الخارج من أجل تنظيمات إسلامية بديلة. وبعضهم يمكن أن ينجذبوا إلى التشكيل السلفي، أو، هم أنفسهم يمكن أن ينشئوا جماعات منفصلة بتوجهات سلفية راديكالية.

واعتماداً على الحركية (الديناميكية) المناطقية والداخلية، يمكن للسلفيين أن يتطوروا إلى أي واحد من هذين الاتجاهين: قد يستَبْقون تيارهم الرئيس اللاعنفي اللاسياسي، مع وجود جماعات صغيرة على طرف الحافة، أو أن التيار الرئيس السلفي يصير أكثر راديكالية ومقاتلة وينقسم إلى مجموعات مختلفة متنافسة عنيفة. وإمكانية وجود فرع فلسطيني للقاعدة هو أمر يعتمد على الظروف التي تنشأ. والظرف المركزي في هذه هو نجاحات أو إخفاقات حماس[٣٣].

في الوقت الذي تهيمن فيه حماس على الإسلامية الفلسطينية، وإلى حد أقل حركة الجهاد الإسلامي، تبقى السلفية ظاهرة هامشية، على الأقل حتى الآن. وقد تم استيراد السلفية الفلسطينية من المملكة العربية السعودية، لأن المؤسسين الفلسطينيين والشخصيات القيادية فيها قد تلقت

(٣٣) خالد حروب، «امنحوا حماساً بعض الحرية لتحتوي القاعدة» ديلي ستار، ٢٦ آذار/ مارس ٢٠٠٧، وانظر: أيضاً الفصل ٨ «الخيال يسبق الحقيقة؛ اتصال القاعدة» في كتاب زكي شهاب، داخل حماس: الحكاية غير المحكية للحركة الإسلامية المقاتلة، نيويورك: نايشن بوكس، ٢٠٠٧.

تعليمها على أيدي العلماء السلفيين السعوديين وفي الجامعات بشكل رئيس. والسلفية في فلسطين، عند الحديث بشكل عام، ممثلة بتيار رئيس غير عنيف في كل من الضفة الغربية وقطاع غزة. ولكن البيئة السلفية الاجتماعية، والثقافية والسياسية لهذا التيار العام، هي بيئة صارمة جداً. وهي بيئة تستمد من تفسير مستقيم للقرآن الكريم والحديث الشريف، وبالمقارنة بها ستبدو رؤى النظرات الإسلامية الأخرى، من مثل رؤية الإخوان المسلمين، ستبدو معتدلة، وربما ليبرالية.

على هوامش التيار الرئيس، وخصوصاً في قطاع غزة، ظهرت مجموعات صغير متشظية ـ جهاديون سلفيون ـ (واختفت) في السنوات القليلة الماضية. من بين هذه المجموعات، عدد تبنى خطاباً راديكالياً مستمداً من القاعدة ومن بيانات وخبرات أسامة بن لادن. ومع ذلك، ففقدان الوضوح، والظهور المفاجئ والتلاشي المفاجئ للمجموعات وللمجموعات الفرعية يجعل من العسير استخلاص استنتاج ملموس بشأن ما إذا كانت القاعدة قد أسست فعلاً فرعها الخاص بها في فلسطين[٣٤].

السلفية في فلسطين، سواء أكانت غير عنفية أم عنفية، هي حركة فكرية تزدهر على محافظة اجتماعية ودينية، وتدفع المجتمع في ذلك الاتجاه. ومستقبل السلفية في فلسطين مفتوح على كل البدائل، وذلك يعتمد على السياق السياسي والاجتماعي المتغير، محلياً ومناطقياً. وتستطيع السلفية أن تستجمع زخماً إذا توافر ظهور الظروف «الحقة» الملائمة. ولا مبالاتها السياسية مؤقتة. والاشتغال السلفي المستقبلي ضد الاحتلال الإسرائيلي لا يمكن استبعاده. فإذا وقع مثل هذا الاشتغال، يستطيع السلفيون أن يبدؤوا بالمنافسة شعبياً مع الحركات الإسلامية الكبيرة من مثل حماس. وتستطيع السلفية أن تستفيد من إخفاقات الحركات الإسلامية الأخرى وأن تجتذب

---

(٣٤) في وقت القيام بالمراجعة النهائية لهذا الفصل (كانون الثاني/ يناير ٢٠٠٨)، روت الأنباء عن فتح الإسلام، وهم تنظيم منتم إلى القاعدة يتخذ لبنان قاعدة له، أنه أعلن أن «مجلس الشورى لفتح الإسلام قد قرر تعيين الشيخ عبد الرحمن الغزاوي أميراً للجماعة في فلسطين»، القدس العربي، ١٤ كانون الثاني/ يناير ٢٠٠٨. ومع أن هذه الأنباء قد لا تمثل إلا القليل من الأهمية، فهي تبين مع ذلك المحاولات المستمرة للقاعدة وأخواتها من التنظيمات للحصول على موطئ قدم في فلسطين.

أعضاءها الغاضبين والمحبطين. وتستطيع القاعدة أو تشكيلات جهادية سلفية مشابهة أن تظهر، وتقدم البيعة (الولاء) لابن لادن، مثلما كان الزرقاوي قد فعل في العراق. وكان الزرقاوي قد أعاد تجميع العديد من العناصر الغاضبة، ومعظمهم كان له خلفية سلفية، وأعلن الولاء لابن لادن، وقدموا أنفسهم بوصفهم فرعاً للقاعدة في العراق.

ولكن، إذا كانت الظروف البنيوية ـ وبشكل رئيس الاحتلال الإسرائيلي وما ينبثق منه، وهو ما يستمر في تفريخ الراديكالية في فلسطين ـ إذا كانت ستتغير، فإن فرص ردكلة الحركة السلفية ستصير أقل.

مسرد المراجع

أبو عمرو، زياد، الأصولية الإسلامية في الضفة الغربية وغزة: الإخوان المسلمون، والجهاد الإسلامي، أنديانا: مطبعة جامعة أنديانا، ١٩٩٥

العويسي، عبد الفتاح، الإخوان المسلمون وقضية فلسطين ١٩٢٨ ـ ١٩٤٧، لندن، نيويورك: آي. بي. توريس، ١٩٩٨.

شهاب، زكي، داخل حماس، الحكاية غير المحكية للحركة الإسلامية للحركة الإسلامية المقاتلة، نيويورك: نايشن بوكس، ٢٠٠٧.

كولي، جون كي. الحروب غير المقدسة: أفغانستان، وأمريكا والإرهاب الدولي، لندن: مطبعة بلوتو، ٢٠٠٠.

جرجس، فواز إي.، العدو البعيد: لماذا صار الجهاد عالمياً، كيمبردج: مطبعة جامعة كيمبردج، ٢٠٠٥.

الحوت، بيان نويهض، قيادات ومؤسسات في فلسطين ١٩١٧ ـ ١٩٤٨، بيروت: معهد الدراسات الفلسطينية، ١٩٨٦ [في اللغة العربية].

حروب، خالد، حماس: الفكر السياسي والممارسة، واشنطن دي. سي معهد الدراسات الفلسطينية، ٢٠٠٠.

ـــــ «امنحوا حماساً بعض الحرية لتحتوي القاعدة»، ديلي ستار، ٢٦ آذار/مارس ٢٠٠٧.

جابر حسان، «سلفيو غزة: رؤية مشتركة ومجتمعات متنوعة»، الأيام، أيار/مايو ٢٠٠٧.

ميلتون ـ إدواردز، السياسة الإسلامية في فلسطين، لندن: نيويورك: آي. بي. توريس، ١٩٩٩.

الرشيد، مضاوي، مساءلة الدولة السعودية: أصوات إسلامية من جيل جديد، كيمبردج: مطبعة جامعة كيمبردج، ٢٠٠٧.

صايغ، يزيد، الكفاح المسلح والبحث عن دولة: الحركة الوطنية الفلسطينية ١٩٤٩ ـ ١٩٩٣، أوكسفورد: مطبعة جامعة أوكسفورد، ١٩٩٧.

تماري، سليم، الجبل ضد البحر: دراسات في الثقافة الحضرية الفلسطينية التاريخ الاجتماعي [في اللغة العربية]، رام الله: المعهد الفلسطيني لدراسة الديمقراطية، ٢٠٠٥.

الجزء الثالث

السلفية الجهادية

(١٠)
سلفيون جهاديون أو ثوريون؟ في الدين والسياسة في دراسة الإسلامية العسكرية

توماس هيغهامر(*)

مقدمة

مسألة كيف يمكن أن نُكوِّن مفهوماً عن الفاعلين في الحركة الإسلامية وعن التيارات الموجودة فيها وكيف يمكن أن نسمي هؤلاء الفاعلين وهذه التيارات، هي مسألة انتابت طويلاً العلماء الذين يدرسون الشرق الأوسط. وحين صارت الإسلامية قوة بارزة في سياسة الشرق الأوسط في السبعينيات، طرح التيار الرئيس في مجال العلم السياسي أدوات قليلة لنحيط بهذه الظاهرة الهجينة وغير الغربية. ولذلك، كان الاتجاه المهيمن في المعرفة بالإسلامية منذ الثمانينيات، كان هو تبني الأوصاف العربية المحددة للظاهرة، الموجودَ في خطاب الفاعلين الإسلاميين أنفسهم. واليوم، تعدّ تعابيرُ من مثل «جهادي»، و«تكفيري»، و«سلفي»، و«جهادي سلفي» تعابيرَ مستخدمة على نطاق واسع في الأدبيات الأكاديمية وبدأت

(*) توماس هيغهامر (hegghammer@gmail.com) هو زميل في مدرسة هارفرد كيندي وزميل باحث كبير في مؤسسة بحث الدفاع النرويجية. ويود المؤلف أن يشكر ستيفان لاكروا، وستيفن هيرتوغ، وبراينجار ليا، وويل ماككانتس على تعليقاتهم المفيدة التي أبدوها على المسودات الأولى لهذا الفصل.

تدخل في وسائل إعلام التيار العام. ويعتقد على نطاق واسع أن هذه التعابير تقدم مجموعة من الأدوات هي أكثر دقة في بيان الفروق، وهي ثقافياً أكثر أصالة ويمكن بها تحليل الحركة الإسلامية. ومع ذلك، وفي الوقت نفسه، تعاني الأدبيات الأكاديمية من شح في التعريفات الواضحة لهذه التعابير، إضافة إلى التنافرات في استخدامها لمجموعات محددة وأيديولوجيات محددة. فهناك بشكل ملحوظ اضطراب كبير حول المحتوى السياسي الدقيق للعديد من هذه التعابير. وعلى سبيل المثال، ما الذي يميز السلوك السياسي للمجموعات السلفية الجهادية؟ وبماذا تخبرنا تسمية سلفي عن التفضيلات السياسية للفاعلين الموصوفين بهذه التسمية؟

الغرض من هذا الفصل هو فحص أصل وتعريفات الأوصاف العربية مثل جهادي، وسلفي، وتكفيري، وتقويم علاقاتها مع الأنماط المتميزة للسلوك السياسي الذي تبديه المجموعات الإسلامية. وسوف يركز التحليل في أسهل شكل قابل للملاحظة من السلوك السياسي، وهو العنف. وفي حين قد يبدو التساؤل في البداية مشابهاً لتصيّد الأخطاء في المصطلحات الفنية، فإن للتساؤل في الواقع مضامين عميقة من أجل حوارين اثنين مهمين نظريين في دراسة الإسلامية. الأول مسألة الأهمية النسبية للسياسة والدين في تقرير سلوك الإسلاميين الفاعلين، والثاني هو مسألة كون الإسلامية مختلفةً جوهرياً عن الظواهر الدينية والظواهر السياسية الأخرى.

ويبدأ الفصل باستعراض التعابيرالعربية المستعملة على أوسع نطاق في الخطاب الأكاديمي عن الإسلامية الراديكالية. وبعد إيضاح الأسباب التي تجعل هذه التعابير الثيولوجية تعابير إشكالية في تحليل السلوك السياسي والعنف السياسي، بعد ذلك، أعرض مدخلاً بديلاً لتصنيف الفاعلين الإسلاميين مستنداً إلى التفضيلات السياسية[1]. وأخيراً، فسوف أناقش المضامين والتحديدات في المدخل الأخير، إضافة إلى فائدة الرموز المستندة إلى الدين المعياري المعهود (الثيولوجيا) والمستندة إلى التفضيل.

---

(١) في هذه المقالة أستخدم كلمة «ثيولوجي» بشكل واسع مرادفاً «للديني المعياري». ولا أقيم التمييز التقليدي العلمي الإسلامي بين ثيولوجي [بمعنى علم الإلهيات] والفقه (وهو تفسير قوانين الله).

التعابير المستندة إلى الدين المعياري المعهود (الثيولوجيا)

الجهادية

من بين التعابير المستعملة على نطاق واسع في الخطاب الأكاديمي والإعلامي المعاصر عن الإسلامية الراديكالية هو تعبير «الجهادية» والصفة المرتبطة به وهي «جهادي» في اللغة العربية، وهي مشتقة من اللفظ العربي والإسلامي جهاد (كفاح أو حرب مقدسة). «الجهادية» تعبير جديد نسبياً لم يكتسب شيوعاً في الخطاب الأكاديمي إلا في أواخر التسعينيات من ١٩٩٠ فقط[٢]. ومنذ ٩/١١ شق طريقه إلى خطاب التيار الرئيس بصفته تعبيراً مفيداً نسبياً لتمييز الفاعلين العنيفين عن غير العنيفين، أو الإسلاميين الديمقراطيين، أو الإسلاميين التقدميين. وتعبير «جهادي» له معنى قريب جداً من معنى «إسلامي مقاتل»، مع أنه لم يستخدم أبداً للإشارة إلى الشيعة المقاتلين من مثل حزب الله أو المجموعات الفلسطينية من مثل حماس.

وتعبير «الجهادية» يستقبل من المسلمين غالباً بالتشكك، والسبب هو أنهم ينظرون إلى هذا التعبير على أنه يربط على نحو خاطئ المفهوم الديني النبيل للجهاد مع العنف غير المشروع. وفي حين أن الأكاديمين الغربيين (والكتاب المسلمين الليبراليين) يستخدمون هذا التعبير على نحو وصفي في معظم الأحوال مرادفاً «للإسلامي العنيف»، ينظر المسلمون المحافظون إليه بوصفه تعبيراً له مضامين معيارية تربط الإسلام بشكل غير عادل بالإرهاب. هذا واحد من الأسباب التي من أجلها حين تتكلم الدول الإسلامية عن الإسلاميين المقاتلين تعتبرهم غير شرعيين، والدول لا تستخدم تعبير جهادي، بل تستخدم بالأحرى تعابير تجردهم من الشرعية على نحو صريح من مثل «الإرهابيين»، والخوارج، و«المنحرفين» أو أعضاء من «الفئة الضالة».

(٢) يكشف بحث في المحفوظات الإلكترونية في نيويورك تايمز، وهو بحث يرجع إلى الوراء إلى العام ١٨٥١، أن هذه الكلمات استعملت لأول مرة في العام ١٩٩٩ والعام ٢٠٠٠ على التوالي. واستخدمت الواشنطن بوست التعبير لأول مرة في العام ٢٠٠٢.

التكفيرية

وكانت هناك رغبة مشابهة لنزع الشرعية عن جماعات المعارضة الإسلامية الراديكالية هي التي قادت الدول العربية إلى إدخال تعبير «تكفيري» المشتق من الجذر العربي الخاص بالتكفير ـ في الخطاب العام في السبعينيات من ١٩٧٠[٣]. وحين أحيل إلى المحاكمة أعضاء مجموعة مثل فئة جماعة المسلمين التي قادها شكري مصطفى في مصر في منتصف السبعينيات من ١٩٧٠، فهم سرعان ما صاروا يعرفون باسم التكفير والهجرة برغم حقيقة أنهم هم أنفسهم لم يستخدموا أبداً هذا الاسم، والاسم في الحقيقة اخترعته الصحافة التي تسيطر عليها الدولة للهزء من المدعى عليهم ونزع الشرعية عنهم[٤].

تنبثق قدرة التعبير تكفيري على نزع الشرعية من نفس الطبيعة الجدلية للمفهوم الديني عن التكفير، وهو يعني عملية إعلان أن مسلماً عادياً كافر. وفي الفقه الإسلامي التقليدي، يعتبر التكفير إجراء خطيراً إلى أبعد حد لا يمكن النطق بحكمه إلا من السلطات الدينية المؤهلة تحت ظروف محددة جداً. وهذه التحديدات في المكان الصحيح لمنع خصخصة ممارسة التكفير بين المسلمين ومنع تكاثر التكفير، وهو ما سيؤدي إلى الفوضى، أو الفتنة. ولذلك، فبالنسبة إلى الجمهور المسلم الأوسع، يعتبر تعبير تكفيري لفظاً ازدرائياً يعني ضمناً التمرد والتطرف.

وفي السياق السياسي الحديث، يعتبر التكفير من الناحية الجوهرية مناورة ثيولوجية أو أيديولوجية لنبذ المسلمين الآخرين. ومن الناحية

---

(٣) مع أن كلمة تكفير كانت قد استخدمت من قبل من علماء البحث المسلمين طوال بعض الوقت، فقد استخدمت لأول مرة في وسائل إعلام التيار الرئيس في ١٩٧٧. ولكن لا نيويورك تايمز ولا واشنطن بوست استخدمت كلمة «تكفير» بين العام ١٩٨١ والعام ٢٠٠٠، وكانت الصفة «تكفيري» قد أدخلت في خطاب وسائل الإعلام فيما بعد: استخدمتها نيويورك تايمز أولاً في شهر تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠٠١. وللمزيد عن استخدامات الدول العربية للتعابير الدينية لنزع شرعية الخصوم، انظر: جفري كي. كيني، الثوار المسلمون: الخوارج وسياسة التطرف في مصر. أوكسفورد: مطبعة جامعة أوكسفورد، ٢٠٠٦.

(٤) جيل كيبل، التطرف الإسلامي في مصر، بيركلي: مطبعة جامعة كاليفورنيا، ٢٠٠٣، ص ٧٠.

العملية، يستحضر التكفير في ثلاثة أنواع رئيسة من المواقف. الأول حين تسعى جماعة معارضة إلى إطاحة ما تراه هذه الجماعة نظام حكم مسلم غير شرعي سياسياً. وبإعلانهم أن الحاكم كافر، فهم يبررون استخدام العنف ضده. والموقف الثاني حين يسعى ممثلون رسميون أو ممثلون نصبوا هم أنفسهم من أكثرية محافظة إلى تخويف حملة آراء أقلية في الدين وهم عادة مفكرون تقدميون أفراد. والنوع الرئيس الثالث من المواقف حين ترى فئة صغيرة أن المسلمين من حولها فاسدون أخلاقياً إلى الدرجة التي تجعل تلك الفئة تعتبرهم كفاراً وتسعى إلى عزل نفسها عن بقية المجتمع. وهذا استخدام نادر للتكفير في النظر إلى الذات من الداخل وهو استخدام ينتج عنه في غالب الأحوال الانسحاب، لا العنف.

ومن المهم جداً أن نلاحظ أن الصفة تكفيري هي نعت، وليست تسمية ذاتية منهم لأنفسهم. فالفاعلون الإسلاميون، مهما كانوا راديكاليين، لم يطلقوا على أنفسهم عملياً صفة تكفيري أبداً، ولكنهم نُعتوا بهذه التسمية من أعدائهم(٥). وزيادة، على ما تقدم، فهؤلاء الأعداء يتركون في الأغلب غموضاً كبيراً في النوع الدقيق من التكفير المزعوم الذي تجري ممارسته. وحين يستخدم مسؤولو الدولة العربية تعبير تكفيري عن مجموعة من الإسلاميين، فهم لا يميزون إلا نادراً جداً بين الفاعلين الذين يكفرون السياسيين أو المفكرين إفرادياً [تكفير العين]، وبين الذين يكفرون كل المجتمع من حولهم [تكفير العموم]. هذا التمييز ليس وثيق الصلة بالدول لأن غرضها هو أن تجعل الجماعة موضوع البحث تبدو مجموعة متعصبين مجانين، لا أن تشرح مضمون أيديولوجيتهم. فاستخدام الدول العربية لتعبير «تكفيري» بهذا الشكل استخدام مشابه جداً للطريقة التي تستخدم بها الدول الغربية تعبير «إرهابي» لنزع الشرعية عن خصومها السياسيين.

خطاب نظام الحكم العربي عن الجماعات «التكفيرية» قد أدى إلى سوء فهم خطير في دوائر معينة بحيث أن «التكفيرية» تمثل عقيدة أيديولوجية

(٥) كان هناك استثناء نادر ممكن هو حالة المجموعة السودانية التي روي أنها سمت نفسها باسم «التكفير والهجرة» ونفذت عدة هجمات على مجموعة معتدلة تدعى أنصار السنة، وكان ذلك بين العامين ١٩٩٤ و٢٠٠٠. انظر: «هجوم على مسجد في السودان من أصوليين يقتل ٢٠». نيويورك تايمز، ١٠ كانون الأول/ ديسمبر ٢٠٠٠.

متميز أو حركة. بل إن البعض اقترح أنه يوجد اليوم تنظيم أو شبكة عالمية من الحركيين النشيطين يعمل تحت اسم التكفير والهجرة[٦]. كِلا الرأيين مشكل إلى أقصى حد. فبداية، ليس هناك عملياً أي فاعلين يسمون أنفسهم باسم تكفيريين. والوجود المزعوم لتنظيم يسمى التكفير والهجرة هو أمر مدعوم بشكل محصور تقريباً بمصادر استخباراتية غير محددة. وبحسب معرفة هذا المؤلف، لا يوجد أي بيان مكتوب أو إعلان رسمي سبق أن وقعته جماعة تستخدم هذا الاسم. وزيادة على ما تقدم، ليس هناك مجموعة من النصوص التي تلخص «أيديولوجية التكفيرية» في أي طريقة ذات معنى. وأي فرضية من هذه سوف تصطدم في مشكلة تحديد المضمون السياسي الدقيق لهذه الأيديولوجية المزعومة: فمن هم بالضبط الذين يكفرونهم؟ ولأي سبب؟ ولأي غرض؟ وكما ذُكر أعلاه، فأولئك الذين يعتبرون المسلمين الآخرين كفاراً هم يفعلون ذلك إلى حدود مختلفة (أفراداً، ونظم حكم أو مجتمعات)، ولأسباب مختلفة (أخلاقياً أو سياسياً) ولأغراض مختلفة (ثورة، أو تخويفاً، أو عزلاً).

السلفية

ومفهوم آخر يستخدم مراراً كثيرة جداً في الخطاب العصري عن الإسلامية وهو «السلفية»[٧]، ففي المجتمع الإسلامي يمتلك تعبير سلفي قيمة المضمون المعاكس لكلمة تكفيري، بمعنى أن لا أحد سيقر أنه تكفيري، في حين أن معظم الناس سيزعم أنه سلفي. ومع ذلك، هناك جدل كبير وعدم اتفاق حول ما الذي يشكل السلفية، وذلك، بشكل رئيس لأن الإسلاميين في الغالب يستخدمون تعبير السلفية بصفته تعبيراً معيارياً، في حين أن المراقبين يفهمونه بوصفه اسماً وصفياً. ومسألة تعريف السلفية هي

(٦) انظر على سبيل المثال كريس هيدغيس، «محارب قوي في حرب فرنسا على الإرهاب»، نيويورك تايمز، ٢٤ تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠٠، تامارا ماكارينكو، «الحضور التكفيري ينمو في أوروبا»، جينس إنتليجنس ريفيو، ج ١٧، رقم٢ (٢٠٠٥)، حيدر ميلي، «جهاد من دون قواعد: تطور التكفير والهجرة» تيروريزم مونتير، ج ٤، رقم ١٣ (٢٠٠٦).

(٧) استخدم تعبير «السلفية» في المعرفة عن الإسلام منذ مطلع القرن العشرين. وأما في خطاب وسائل الإعلام، من جهة أخرى، فهو تعبير جديد. وجريدتي نيويورك تايمز وواشنطن بوست لم تستخدما تعبير «سلفي» وبصيغته الإنكليزية «سلفيست» حتى العام ٢٠٠٠.

أعقد من أن تعالج هنا، ولذلك فسوف أركز في السؤال عن كيف تربط السلفية بالسلوك السياسي؟

معظم تعاريف السلفية في الأدبيات الأكاديمية تشدد على أن هذا التعبير مشتق من تعبير السلف الصالح، وأن السلفيين يعتقدون أن القرآن الكريم والحديث الشريف هما المصدران الشرعيان الوحيدان للسلوك وللتفكير الدينيين. وهناك أيضاً فهم عام هو أن السلفية تمثل مدخلاً أكثر حرفية ونقاء للعقيدة وللممارسة الإسلاميتين. وحين يتحدث الأكاديميون عن «السلفيين» أو عن «الحركة السلفية» فهم يشيرون إلى كوكبة من الفاعلين تعتبر ممارستهم للإسلام أكثر نقاء وأكثر صرامة من المسلمين الآخرين.

يستخدم تعبير سلفي غالباً وصفاً للذات من المسلمين السنة المحافظين والمجموعات الإسلامية من ظلال ومن توجهات مختلفة. والعديدون من المجموعات الإسلامية ومن المنظرين سوف يعلنون أنفسهم عن طيب خاطر أنهم سلفيون، وكلمة «سلفي» موجودة أيضاً في أسماء مجموعات إسلامية من مثل الجماعة السلفية للدعوة والقتال في الجزائر. والسبب الذي من أجله تكون هذه الصفة «سلفي» شائعة بين الفاعلين المسلمين هو أنها تتضمن نقاء عقدياً؛ ولذلك فهي تقدم درجة من الشرعية الدينية والسياسية لأي شخص يصف نفسه بهذا الوصف. ولهذا السبب، يكون تعبير «سلفي» مفهوماً في الغالب على نحو أفضل بصفته محاولة للحصول على الشرعية أكثر من أنه إشارة إلى برنامج سياسي محدد. وفي حالات عديدة تكون التسمية الذاتية بتعبير «سلفي» تسمية مرادفة لكلمة «أصيل».

ويصير هذا أوضح حين ننظر إلى الفاعلين السياسيين المحددين الذين كانوا قد سموا أنفسهم بالسلفيين أو صرحوا عن أنفسهم بهذا الشكل. فالفاعلون الذين يميلون إلى أن يصنفوا في هذا النوع يكوّنون من الناحية السياسية مجموعة متنوعة جداً. وهذه المجموعة تضم فاعلين هم بين أنفسهم يحملون آراء متعارضة تماماً في القضايا السياسية الحاسمة. فالسلفيون المزعومون يشملون أعداء ألداء لنظام الحكم السعودي مثل أبو محمد المقدسي من جهة، والمدافعين عن نظام الحكم السعودي دينياً مثل العلماء

السعوديين الرسميين من جهة أخرى[٨]. وهي تشمل المنشقين السعوديين السياسيين علناً مثل سعد الفقيه إضافة إلى دعاة مخلصين للإسلام السياسي من مثل ربيع بن هادي المدخلي[٩]. وتشمل أصحاب الرؤية عن مصير العالم مثل جهيمان العتيبي، وتشمل ذرائعيين مثل سليمان العودة[١٠]. ولذلك فالمعضلة الحاسمة مع تعبير السلفية، هي أنه صنف ثيولوجي، وليس صنفاً سياسياً. فإن استخدم بمعناه الخاص، فهو لا يقول إلا شيئاً قليلاً عن التفضيلات السياسية للفاعلين الموصوفين بأنهم سلفيون.

وفي الوقت نفسه، من الممكن فعلاً، أن نرسم، بتعابير عامة، وضعاً سلفياً فكرياً معيناً أو مجموعة من التقاليد السلفية الفكرية. فيمكن للمرء أن يتحدث عن مدخل سلفي مشترك للكتاب المقدس الذي يمكن أن يوصف بأنه حرفي أو مناهض للعقلاني. ويمكن للمرء أن يتحدث عن تفضيل سلفي لعلماء إلهيات أوائل معينين، من مثل أحمد بن جنبل وابن تيمية، أو محمد بن عبد الوهاب، ويمكن للمرء أيضاً أن يجادل أن السلفيين يميلون إلى

---

(٨) صار أبو محمد المقدسي عدواً لنظام الحكم السعودي بعد دعوته إلى الإطاحة العنيفة بآل سعود في كتاب له صدر في ١٩٨٩ بعنوان الكواشف الجلية في كفر الدولة السعودية.

(٩) سعد الفقيه نشيط في المعارضة السعودية وهو الذي فر إلى لندن في مطالع التسعينيات من ١٩٩٠ في ذروة المواجهة السياسية بين نظام الحكم السعودي وحركة الصحوة الإصلاحية، انظر: مأمون فندي، المملكة العربية السعودية وسياسة الاحتجاج، لندن: بلغريف ماكميلان، ٢٠٠١. ربيع بن هادي المدخلي (انظر: فصل ستيفان لاكروا عن ناصر الدين الألباني في موقع متقدم في هذا الكتاب) هو عالم دين سعودي مرتبط مع سلفية غير سياسية ومفرطة بالتدين. وفي مطالع التسعينيات، روجت الحكومة السعودية المدخلية لتكون ثقلاً أيديولوجياً موازناً لحركة الصحوة الشعبية. والعديد من المواقع الناعمة على الإنترنت الناطقة باللغة الإنكليزية تروج السلفية ـ وبشكل ملحوظ. <http://www.salafipublication.com> والمواقع المنتمية إليها, <http://www.rabee.co.uk> <http://www.albani.co.uk.etc> وهي في الحقيقة جزء من هذا الجهد المرعي من الحكومة السعودية لتجتث السياسة من الإسلامية.

(١٠) قاد جهيمان العتيبي فئة لها رؤية عن مصير العالم ونهايته استولت على الحرم المكي في مكة في أثناء موسم الحج في مكة في شهر تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٧٩. انظر: توماس هيغهامر وستيفان لاكروا، «الإسلامية الرافضة في المملكة العربية السعودية: قصة جهيمان العتيبي بعد إعادة النظر فيها»، الجورنال الدولي لدراسات الشرق الأوسط ج ٣٩، رقم ١ (٢٠٠٧). ص ١٠٣ ـ ٢٢. سلمان العودة عالم دين سعودي كان رأس الحربة لحركة الصحوة في مطالع التسعينيات. منذ إطلاق سراحه من السجن في ١٩٩٩، اتخذ العودة موقفاً أقل مجابهة ضد الحكومة، وروج حواراً مع الغرب واعترف بالتقاليد الإسلامية غير الوهابية في المملكة العربية السعودية، انظر: ستيفان لاكروا وتوماس هيغهامر، معلومات أساسية عن المملكة العربية السعودية: من هم الإسلاميون؟ (بروكس: مجموعة الأزمة الدولية، ٢٠٠٤).

وضع تشديد معين على ملاحظة تفاصيل من الممارسة الشعائرية والسلوك الأخلاقي.

وزيادة على ما تقدم، ففي سياقات جغرافية محددة تحديداً جيداً، قد يتضمن تعبير سلفي مجموعات من التفضيلات السياسية أكثر تحديداً. فحين نتحدث عن الإسلامية الكويتية، على سبيل المثال، يكون مما له معنى أن نتحدث عن السلفيين لأن التعبير، في ذلك السياق السياسي المحدد، يتضمن مجموعة متميزة ومتوائمة من التفضيلات تضع السلفيين جانباً عن فاعلين آخرين في الميدان (وخصوصاً الإخوان المسلمين) وهي تفضيلات تشرح سلوكهم. وبشكل مشابه، يمثل «السلفيون» في الضواحي الفرنسية ظاهرة سوسيولوجية قابلة للملاحظة مع أنماط سلوكية متمايزة عن أنماط سلوك جيرانهم من «التبليغيين» أو «الإخوان»[11]. والشيء نفسه ينطبق على سياقات أخرى من مثل المغرب، أو سورية، أو اليمن، أو باكستان[12]. ففي هذه الحالات يكون الصنف عملياتياً لأنه محدد بسياقات ومحدد في العلاقة بالنسبة إلى فاعلين متنافسين في الميدان السياسي المحلي. ومع ذلك، من المُشكل جداً أن نفترض أن كل الفاعلين المعروفين باسم سلفيين في سياقاتهم الخاصة بهم على التوالي يمكن أن يحللوا بوصفهم أجزاء من حركة سلفية مفردة عابرة للقوميات.

الجهادية السلفية

ماذا، إذاً، بشأن السلفيين الذين يشتركون في ميل إلى التمرد العنيف؟ «الجهادية السلفية» هي التعبير الذي نما في الانتشار في الأعوام الحديثة، ولكن أصله الدقيق يبقى غير واضح[13]. يقال في الغالب إن

(١١) فرنسا تواجه المسلمين: أعمال الشغب، والجهادية، واجتثاث السياسية (بروكسل: مجموعة الأزمة الدولية، ٢٠٠٦)، ص ١٣ ـ ١٦.

(١٢) انظر: على سبيل المثال: اتسحق ويزمان، «سياسة الدين الشعبي: الصوفيون والإخوان المسلمون في القرن العشرين حماه» الجورنال الدولي لدراسات الشرق الأوسط، ج ٣٧، رقم ١ (٢٠٠٥)، ص ٣٩ ـ ٥٨.

(١٣) كان هذا التعبير قد استخدم لأول مرة في نيويورك تايمز في العام ٢٠٠٥. وكان قد استخدم من الشرق الأوسط منذ ١٩٩٩ على الأقل.

المنظِّر الأردني الذي تعلم في السعودية أبو محمد المقدسي وضح عقيدة الجهادية السلفية في مطالع التسعينيات من ١٩٩٠ ونشرها من خلال تلميذه وابن بلده المقيم في لندن أبو قتادة الفلسطيني[١٤]. ومع ذلك، وبرغم أن المقدسي كان قد استخدم تعبير الجهادية السلفية عن نفسه وعن أفكاره، فهو لم يخترع هذا التعبير بهذا الشكل، وذلك لأنه في مقابلة في العام ٢٠٠٢، كان قد أشار إلى «نحن لم نعط أنفسنا هذا الاسم، ولكن الناس وصفونا بهذه الطريقة»[١٥]. وفقاً لرواية أخرى وصَّلها المفكرون السعوديون من أمثال يوسف الديني تحدرت عقيدة الجهادية السلفية في أصلها في مجتمع جميل الرحمن الجهادي ذي التوجه الوهابي في كونار في أفغانستان في أواخر الثمانينيات ومطالع التسعينيات. وفي حين أن هذا ممكن، فليس هناك سوى القليل من الدليل النصي يعطي هذه النتيجة[١٦]. وأضف إلى الاضطراب حول أصل التعبير، أن الصحافي السعودي جمال خاشقجي ادعى في العام ٢٠٠٦ أنه كان قد اخترع التعبير في مطالع التسعينيات، مع أنه لا يوجد سجل مكتوب يؤكد هذا الزعم[١٧].

وما يوحي به الدليل النصي هو أن التعبير اكتسب أولاً شيوعاً في المجتمع الإسلامي في لندن في مطالع التسعينيات. وأول مرجع مكتوب ـ معروف لهذا المؤلف ـ «للحركة الجهادية السلفية» ظهر في مقابله مع أيمن الظواهري ونشرت مجلة الأنصار الجهادية التي تتخذ من لندن مكان إقامتها وذلك في العام ١٩٩٤[١٨]. وفي الأدبيات الأكاديمية، كان التعبير قد استخدم أولاً في العام ١٩٩٨ في دراستين مستقلتين من جيل كيبل وكامل

(١٤) من أجل المزيد عن أبي محمد المقدسي، انظر: الفصل الثالث في أوائل هذا الكتاب.

(١٥) حوار مع الشيخ أبي محمد المقدسي سنة ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢/ (<http://www.tawhed.ws>).

(١٦) مقابلة مع يوسف الديني، جدة، كانون الثاني/ يناير ٢٠٠٧. وللمزيد عن المجتمع الوهابي في كونار، انظر: بارنيت روبن، «الإسلاميون العرب في أفغانستان» في جون إسبوزيتو (محرر) الإسلام السياسي: الثورة، أو الراديكالية، أو الإصلاح؟، بولدر: لين رينر، ١٩٩٧، ص ١٩٦ ـ ١٩٧.

(١٧) انظر: لورنس رايت، «الخطة الرئيسة»، نيويوركر، ١١أيلول/سبتمبر ٢٠٠٦، ص ٥٠.

(١٨) أيمن الظواهري، «موقفنا من إيران. الرد على تهمة التعاون بين الحركة الجهادية السلفية وإيران الرافضية». الأنصار، رقم ١٩ (١٩٩٤).

الطويل[١٩]. وهذا يؤكد الأصل اللندني للتعبير: كان الطويل مراسلاً يقيم في لندن لجريدة الحياة، وشرح كيبل أنه سمع التعبير أول مرة من أبي حمزة المصري في أثناء مقابلة في لندن في شهر شباط/ فبراير ١٩٩٨[٢٠]. وتظهر بحوث الصحف أن تعبير «الجهادية السلفية» استخدم بين الفينة والأخرى في وسائل الإعلام العربية التي ترسل تقاريرها من المشهد الإسلامي البريطاني ابتداء من ١٩٩ فصاعداً، ولكن التعبير كان ابتداء من ٢٠٠٣ فقط فصاعداً أن تكاثر استخدامه ودخل الخطاب الغربي. ويبدو أن عاملين اثنين محددين قد أسهما في هذه الزيادة: كان العامل الأول هو ما دعي قضية إرهاب «السلفية الجهادية» في المغرب في العام ٢٠٠٣، التي قادت الصحافة العربية إلى استخدام هذا التعبير بتكرار أكبر من ذي قبل[٢١]. والعامل الآخر كان نشر النسخة الإنكليزية من كتاب كيبل الجهاد، الذي ترك أثراً عميقاً على الخطاب الأكاديمي الغربي حول الإسلامية المحاربة.

وتبرير مهم لاستخدام التعبير جهادية سلفية في الأوساط الأكاديمية هو حقيقة أن التعبير كان قد استخدمه الفاعلون الإسلاميون أنفسهم. ومع ذلك، فنحن إن فحصنا الأدبيات الجهادية بمزيد من إنعام النظر، نجد أن التعبير ليس مستخدماً على نطاق واسع تقريباً اسماً ذاتياً هم أطلقوه على أنفسهم مثلما هو مفترض في الغالب. وبداية، فبعض الفاعلين المرتبطين بالتعبير أقرب ارتباط قد نأوا بأنفسهم عنه. وأحد الأمثلة هو نفي المقدسي المذكور أعلاه. وبشكل مشابه، رفض المحاربون المغاربة الذين حوكموا في العام ٢٠٠٢ فيما دعي قضية «السلفية الجهادية» رفضوا بالفعل هذه التسمية

---

(١٩) كامل الطويل، الحركة السلفية المسلحة في الجزائر، بيروت: دار النهار، ١٩٩٨، ص ٦٠ وجيل كيبل، «الجماعة الإسلامية المسلحة من مطبوعاتها»، بوفوار، ج ٨٦ (١٩٩٨)، ص ٧٠ ـ ٧١.

(٢٠) جيل كيبل، الجهاد: توسع الإسلامية وتراجعها، باريس: غاليمار، ٢٠٠٠، ص ٣٩٥.

(٢١) يظهر بحث في المحفوظات الإلكترونية للشرق الأوسط (والتي تعود إلى مطالع العام ٢٠٠١) يظهر أنه قبل أواسط ٢٠٠٢، كان تعبير «سلفي جهادي» (وتنوعاته) مستخدماً فقط في حفنة من المقالات، دار معظمها عن أبي حمزة وعن أبي قتادة. وعلى النقيض من ذلك، فبين شهر تموز/ يوليو ٢٠٠٢ وشهر أيار/ مايو ٢٠٠٣، كان هناك تقريباً مائة مقالة تحتوي هذا التعبير، والأكثرية الضخمة منها كانت حول تحقيقات المغرب.

بأنفسهم[٢٢]. وما هو أكثر إثارة للانتباه، هو الحقيقة التي أظهرها بحث في منبر التوحيد والجهاد ـ وهو أكبر قاعدة بيانات مباشرة على الإنترنت تضم عدة آلاف من بنود الأدبيات الجهادية ـ أظهر البحث تسعاً وثلاثين مرة فقط لاستخدام تعبير «الجهادية السلفية» ومشتقاته[٢٣]. ولا نكران، أننا نجد هذا التعبير في نصوص جهادية معينة بازة في أسماء جماعات ولكن الأكثرية الكبيرة من الأمثلة تقع في العام ٢٠٠٣ أو فيما بعده[٢٤].

وبرغم شيوع تعبير «جهادي سلفي» في الأدبيات الأكاديمية في الإسلامية الراديكالية في الأعوام الحديثة، فمن العسير على نحو مدهش أن نجد تعريفاً أساسياً محدداً سياسياً لهذا التعبير. ومعظم التعريفات، سواء أكانت مفصلة من الإسلاميين الراديكاليين أو من المراقبين من الخارج، تميل إلى أن تكو غامضة نوعاً ما.

فأبو محمد المقدسي، على سبيل المثال، وصف الجهادية السلفية بأنها «تيار يوحد الدعوة إلى التوحيد في كل نواحيه بالجهاد من أجل ذلك الغرض في الوقت نفسه»[٢٥]. وتنص ويكيبيديا في اللغة العربية على أن «[الجهادية السلفية] تدعو إلى الجهاد لتغيير ما تعتبره خطأ خارج الشريعة وانحرافاً عن الدين. وهي تعتبر الجهاد التزاماً لا مفر منه على كل مسلم، وهو ذروة الإسلام»[٢٦]. وهذا التعريف خال عملياً من المضمون السياسي.

---

(٢٢) أليسون بارغيتر، «الحركة الإسلامية في المغرب»، مراقب الارهاب جيمستاون، ج ٣، رقم ١٠(٢٠٠٥).

(٢٣) ما يلي هو النتائج التي جاءت من بحث أجري على <http://www.tawhed.ws> في ٢١ كانون الثاني/ يناير ٢٠٠٨: الجهادي السلفي: صفر، السلفي الجهادي: ١٤ مرة، السلفية الجهادية: ٢٢ مرة ومنها ١٠ مرات تقع في نصوص لشخص معين (هو أبو الفضل العراقي)، السلفيون الجهاديون: مرة واحدة، السلفيين الجهاديين: مرتين.

(٢٤) استخدم التعبير بشكل لافت للنظر من المنظر أبي بكر ناجي، انظر: أبو بكر ناجي، الخونة (<http://www.tawhed.ws>) ص ٥ ـ ٦ وأبوبكر ناجي، إدارة التوحش، (<http://www.tawhed.ws>) ص ٣. وكان التعبير قد استخدم في أسماء جماعات، من مثل الجماعة السلفية للدعوة والقتال والجماعة القصيرة العمر العراقية وهي الجماعة السلفية المجاهدة في العام ٢٠٠٣. وفي الأعوام الحديثة، كان تعبير جهادي سلفي قد استخدم أيضاً في إعلانات في منتديات النقاش الجهادي.

(٢٥) «حوار مع الشيخ أبي محمد المقدسي سنة ١٤٢٣».

(٢٦) «السلفية الجهادية»، ويكيبيديا في اللغة العربية <http://ar.wikipedia.or>، تم الوصول إليها في ٥ كانون الثاني/ يناير ٢٠٠٧.

ومع أنه لم يُفصَّل أي تعريف واضح للجهادية السلفية حتى الآن، فالأدبيات الأكاديمية الموجودة عن الإسلامية المحاربة توحي أن كثيرين من العلماء، لا جميعهم، يفهمون الجهادية السلفية بوصفها تمتلك ثلاث صفات أساسية من الناحية السياسية. الأولى: هي أن الجماعات الجهادية السلفية يُنظر إليها بوصفها متطرفة ومتصلبة أكثر من الجماعات الأخرى[٢٧]. والثانية: يقال إنهم يستندون إلى التقليد والخطاب الدينيين السلفيين أو الوهابيين، في مقابل الأيديولوجية والخطاب الإخوانيين من سيد قطب ومن الإخوان المسلمين، وهما أيديولوجية وخطاب أكثر ذرائعية[٢٨]. وأخيراً، الصفة الثالثة: فهم ينظر إليهم بوصفهم دوليين ومناوئين للغرب أكثر من جماعات أخرى[٢٩]. وفي الوقت الذي سيومئ فيه العديد من العلماء بالموافقة على هذه النقاط الثلاث، هناك مشكلات عديدة في هذا التعريف الأولي.

الأولى، هي أن من الصعب جداً جعل فكرة الراديكالية أو التصلب عملياتية. فعند أي مستوى من التطرف يبدأ الفاعل في أن يكون جهادياً سلفياً أو يتوقف عن أن يكون جهادياً سلفياً؟ وإذا كان العنف هو المقياس فعلينا حينئذٍ أن نشرح حقيقةَ أنه في العديد من المناسبات، كان علماء بارزون وصفوا بأنهم جهاديون سلفيون، كانوا قد انتقدوا حركيين فاعلين محاربين معينين بسبب استخدامهم المفرط للعنف[٣٠]. وزيادة

(٢٧) انظر: على سبيل المثال، كيبل، الجهاد، ص ٢٥٥، وبراينجار ليا «صعود جماعات السلفية الجهادية في العراق: بعض الملاحظات الأولية»، مسودة محاضرة، جامعة أوسلو، ٢٠ تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠٢، ص ٢.

(٢٨) انظر: على سبيل المثال جيل كيبل، جذور الإسلام الراديكالي، الطبعة الإنكليزية الثانية، لندن، كتب الساقي، ٢٠٠٥، ص ١٥، كيبل، جهاد، ص ٤٠٤، سعود السرحان، «التيار السلفي الجهادي،» (مسودة ٢٠٠٣)، سعود السرحان، «الولاء والبراء: الأيديولوجية الجديدة للحركات الإسلامية». مسودة، ٢٠٠٣.

(٢٩) انظر: على سبيل المثال كلمة «سلفي»، ويكيبيديا في اللغة الإنكليزية (جرى الوصول إليه في ٦ كانون الثاني/ يناير ٢٠٠٦) <http://en.wikipedia.org/wiki/salafi> أو الإسلامية في شمال إفريقية: ميراثات التاريخ، (بروكس: مجموعة الأزمة الدولية، ٢٠٠٤)، ص ٣.

(٣٠) مثل هذا كانت قضية أبي قتادة وأبي حمزة في لندن الذي قطع العلاقات مع الجماعة الإسلامية المسلحة في أواسط التسعينيات حول قضية العنف المفرط. وبشكل مشابه في العام ٢٠٠٥، انتقد أبو محمد المقدسي أبا مصعب الزرقاوي في العراق بسبب الاستخدام المفرط في استخدام التفجيرات الانتحارية. وكذلك انتقد الشيخ أبو بصير الطرطوسي مقترفي تفجيرات لندن في العام ٢٠٠٥.

على ما تقدم، فالتصلب موجود أيضاً في جماعات لا توصف عادة بأنها جهادية سلفية، مثلما هو في المحاربين المصريين في السبعينيات والثمانينيات أو متمردي جهيمان العتيبي في العام ١٩٧٩. وكما رأينا أعلاه، فليس من الواضح أبداً أن «النظرة السلفية» تنسب إلى الفاعلين ميلاً معيناً إلى العنف.

والثانية، هي أنه ليس من الواضح أبداً كم يكون الانقسام السلفي ـ الإخواني عملياً في عالم الإسلامية المحاربة المعاصرة. وما زال سيد قطب يستشهد به من جماعات ينظر إليها بأنها جهادية سلفية(٣١). فالحركيون الفعالون المرتبطون مع تقليد الإخوان المسلمين مثل مروان حديد وعبد الله عزام ما زالوا يُحَيُّون بوصفهم شهداء وأساطير من جماعات وصفت بأنها جهادية سلفية(٣٢). وزيادة على ما تقدم، يمكن للمرء أن يجادل أن الاختلاف في الخطابات الخاصة بالمصريين المحاربين الأوائل والجهاديين السلفيين في التسعينيات من ١٩٩٠ قد ضُخِّم. فقطب وفرج استَشهدا بابن تيمية طوال نصوصهما. وقد أظهر الباحث في القضايا الإسلامية روزاليند غوين أن الاختلافات الخطابية والثيولوجية بين الفريضة الغائبة لفرج وبين إعلان الحرب لابن لادن اختلافات لا يعتد بها(٣٣). وما تسمى التعابير القطبية مثل الجاهلية والحكم بغير ما أنزل الله كثيرة في النصوص التي كتبها المنظرون المرتبطون بالجهادية السلفية. ولا نكران أن مفهوم «الولاء والبراء» الذي يربط مراراً بالجهادية السلفية، لا يظهر في الفريضة الغائبة لفرج أو في معالم لقطب، ولكنه غير موجود كذلك في كل النصوص الجهادية السلفية المزعومة.

ومشكلة إضافية تثور من حقيقة أن العديدين من الأكاديميين لا

---

(٣١) انظر: على سبيل المثال محمد السالم، ٣٩ وسيلة لخدمة الجهاد والمشاركة فيه، مطبوعات صوت الجهاد (٢٠٠٣).

(٣٢) انظر: «إمام الجهاد المعاصر: عبد الله عزام»، صوت الجهاد، رقم ١٣ (٢٠٠٤) و«مروان حديد: العالم الشهيد»، صوت الجهاد، رقم ١١ (٢٠٠٤).

(٣٣) غوين تظهر أنهما كليهما يعتمد على أحكام ابن تيمية بشكل واسع. وهما يقتبسان العديد من نفس النصوص، إلى الحد الذي يجعل غوين تقترح أن ابن لادن قد يكون استعار من فرج. وهي لا تحدد توجهاً «سلفياً» محدداً في ابن لادن أو توجهاً «إخوانيا» في فرج. انظر: روزاليند غوين، «أسامة بن لادن، القرآن والجهاد»، الدين، ج ٣٦ رقم ٢ (٢٠٠٦)، ص ٦١ ـ ٩٠.

يدرجون الانشقاق السلفي - الإخواني في تصورهم للجهادية السلفية. فالبعض يرون القطبيين الثوريين في مصر وسورية في السبعينيات من ١٩٧٠ جهاديين سلفيين(٣٤). ويرى آخرون أن «أصول السلفية الجهادية يمكن تتبعها إلى الإخوان المسلمين»(٣٥). ومع ذلك يرى آخرون الجهادية السلفية ممثلة لخليط من السلفية والقطبية(٣٦).

والمعيار الثالث المميّز المزعوم للجهادية السلفية، أي طبيعتها الدولية والمناوئة للغرب، هو أيضاً إشكالي، لأن العديد من الجماعات المفتاحية والمفكرين المعروفين بالجهاديين السلفيين لم يسلطوا أبداً صراعهم على الغرب. فكيبل، على سبيل المثال، استخدم تعبير جهادي سلفي لأول مرة في سياق الحرب المدنية الجزائرية ليصف الجماعة الإسلامية المقاتلة، وهي التي كانت تقاتل صراعاً ثورياً ضد نظام الحكم المحلي(٣٧). وأكثر تعبيراً مما تقدم حقيقةُ أن أبا محمد المقدسي، وهو الذي يعتبر واحداً من أهم المنظرين للجهادية السلفية، كان في الحقيقة أكثر اهتماماً بالصراع ضد أنظمة الحكم المحلية العربية من المواجهة مع الغرب أو مع صراعات الاستعادة التاريخية في فلسطين أو الشيشان. ويعرّف المقدسي الجهادية السلفية بوصفها «التيار الذي يسعى إلى تطبيق التوحيد من خلال الجهاد ضد الطواغيت»(٣٨). وفي اللغة الإسلامية تعني كلمة «الطواغيت» ضمنياً أنظمة الحكم المحلية. وبشكل أكثر تعبيراً، كان المقدسي في التسعينيات من ١٩٩٠، يثبط بشكل فعال الإسلاميين عن الذهاب إلى البوسنة والشيشان على أساس أن ذلك الذهاب أضعف الصراع ضد العدو القريب(٣٩).

---

(٣٤) أسامة المنافسي «السلفية الجهادية: بدايات ومآلات (الجز ٥ من ١٠)» (الأنباء، ٢٠٠٥).

(٣٥) بروس ليفسي، «الحركة السلفية»، خط الجبهة (<http://www.pb..org>) ٢٥ كانون الثاني/ يناير ٢٠٠٥.

(٣٦) «عالم دين قطري تقدمي كبير: بإباحته العمليات الانتحارية، القرضاوي وأمثاله يتسببون في أزمة أخلاقية في الإسلام»، معهد البحوث الإعلامية للشرق الأوسط رسالة خاصة، رقم ٩٦٨ (٢٠٠٥).

(٣٧) كيبل، الجهاد، ص ٢٥٥.

(٣٨) «حوار مع الشيخ أبي محمد المقدسي سنة ١٤٢٣».

(٣٩) «سؤال: الجبهات التي فتحت في الشيشان، وفي أفغانستان، وفي أماكن أخرى قد أغرت الكثيرين من الشباب من هذا التيار والعشرات منهم قد ذهبوا إلى هناك. كيف ترى هذه =

ومشكلة أخرى هي أن بعض المحاربين يشتغلون في الحركية الفاعلة الدولية من دون اقتراف العنف لا بمناوأة الغرب ولا بمناوأة نظام الحكم. وعلى سبيل المثال، فإن الأكثرية الكبيرة من المقاتلين الأجانب الذين شاركوا في صراعات حروب العصابات في أفغانستان الثمانينيات من ١٩٨٠ أو البوسنة والشيشان في التسعينيات من ١٩٩٠ لم يغامروا أبداً خارج المسرح الرئيس للعمليات لم يستهدفوا بشكل صريح أبداً الغربيين. وزيادة على ذلك، فالكثيرون من هؤلاء المقاتلين كانوا من المملكة العربية السعودية والخليج ولم يكونوا من قبل متورطين في الوطن بأي حركية فعالة ناقدة لنظام الحكم[٤٠]. ومن حيث هو شكل من السلوك السياسي، فهذا كان مختلفاً جداً عن المعركة الداخلية التي شنتها الجماعة الإسلامية المسلحة أو الإرهاب العابر للقوميات من ابن لادن.

ما يبرز، لذلك، هو مشكلة شبيهة بالمشكلة التي طرحها تعبير «السلفية» أي إن المضمون السياسي للتعبير غير واضح إلى درجة أن تطبيقه يمتد ليشمل فاعلين ذوي تفضيلات سياسية مختلفة جداً وذوي أنماط سلوكية مختلفة جداً. وتعبير جهادي سلفي يخفي بشكل ملحوظ أن ما هو قابل للجدل على نحو ما، هو أهم صدع سياسي في عالم الإسلامية المحاربة منذ أواسط التسعينيات من ١٩٩٠. أي، مسألة وجوب تسليط الصراع على العدو القريب أو على العدو البعيد[٤١]. ويخفي تعبير جهادي سلفي أيضاً التمييز بين أولئك المقاتلين الدوليين الذين أرادوا أن يواجهوا الجيوش غير الإسلامية في مناطق معركة محصورة، مثل العرب في

= الحركة؟ يقال إنك عارضتها. جواب: الجبهات التي فتحت في أفغانستان، وفي الشيشان، وفي البوسنة، وفي أماكن أخرى قد أفادت بشكل واضح الدعوة والجهاد. ربما لم أكن مسانداً لإخلاء الجبهات بالقرب منا وترك الشباب يهاجر، ولكن كان هناك منافع من حيث الخبرة والمعرفة في الميدان العسكري [. . .] وأثرت في السكان المحليين، وهذا بالتأكيد نعمة للصراع. وعلى كل حال، فأنا طلبت فعلاً من الدعاة المؤثرين والطلاب الدينيين بشكل خاص أن يمكثوا في بلدانهم». من «حوار مع الشيخ أبي محمد المقدسي سنة ١٤٢٣».

(٤٠) توماس هيغهامر، الإسلامية العنيفة في المملكة العربية السعودية، ١٩٧٩ ـ ٢٠٠٦: السلطة ومخاطر القومية الإسلامية الجامعة. باريس: علوم بهي أو (أطروحة لدرجة الدكتوراه)، ٢٠٠٧.

(٤١) فواز جرجس، العدو البعيد: لماذا تحول الجهاد إلى العالمية: كيمبردج: مطبعة جامعة كيمبردج، ٢٠٠٥.

البوسنة والشيشان، وبين أولئك الراغبين في استخدام تكتيكات الإرهاب الدولية ضد المدنيين الغربيين، من مثل القاعدة. فهذه ليست ببساطة خلافات تكتيكية، ولكنها اختلافات في الأولويات السياسية التي كانت قد شكلت تنظيمات كاملة وولدت أنماطاً مستقرة ومطّردة من السلوك.

و«السلفية» و«الجهادية السلفية» من حيث هما مفهومان ثيولوجيان، لهما بهذا الشكل حدود حين يأتي الأمر إلى تحليل القتالية الإسلامية. فإذا وضعناها ببساطة، فإن الصفة «سلفي» تبرز تمييزاً يعتبر ثانوياً في الإعلام عن سلوك سياسي مثل العنف. وحين نقول إن جهادياً صار سلفياً (أو العكس بالعكس)، فهذا القول فعلياً لا يخبرنا شيئاً عمن يعتبره هذا المتحول عدوه الرئيس أو أين وكيف سيقاتل. ولكي نمسك بهذه الاختلافات، قد نحتاج إلى الاقتراب من الظاهرة من زاوية مختلفة.

تعابير تستند إلى التفضيلات

المدخل البديل يتكون من تطبيق أصناف تحليلية تستند إلى التفضيلات السياسية التي كُشِفت، وإلى السلوك السياسي للجماعات المحاربة. وهذه ليست فكرة جديدة. فالنماذج الشخصية الأولية المستندة إلى التفضيلات سبق أن كانت قيد الاستخدام من الأكاديميين لبعض الوقت. وسبق في مطالع الثمانينيات، أن ميز جيل كيبل بين الإخوان المسلمين التدريجيين، و جماعة المسلمين الانعزاليين، والثوريين حسب «الطريقة البولشفية» من الجهاد الإسلامي المصري[42]. وواحدة من أول المحاولات المنهجية في إنشاء نموذج شخصي يستند إلى التفضيلات كانت محاولة قام بها آر. هرير ديكمجيان، الذي ميز في كتاب له في العام ١٩٨٥ بين جماعات إسلامية «تدريجية ذرائعية»، و«ثورية» و«تطهرية متحمسة للتغيير»[43]. وأحدث من ذلك، ميز باري روبن بين فاعلين إسلاميين «ثوريين» و«تحريريين قوميين» و«إصلاحيين»، في حين فَصَل كوينتان ويكتوروفيتش ثلاثة أنواع من السلفيين: «الأنقياء» و«السياسيين»

---

(٤٢) كيبل، التطرف الإسلامي في مصر.

(٤٣) آر. هربر ديكمجيان، إسلام في ثورة: الأصولية في العالم العربي، سيراكيوز: مطبعة جامعة سيراكيوز، ١٩٨٥، ص ٥٩.

و«الجهاديين»[٤٤]. ونموذج آخر معروف جيداً من أصل غير واضح يفصل بين ثلاثة أنواع من الجماعات المحاربة: الاستردادين، وهم الذين يقاتلون محلياً من أجل استرداد أرض معينة (مثل حماس)، والثوريين، وهم الذين يقاتلون ما يدعى «العدو القريب» (مثال الجهاد الإسلامي المصرية)، والجهاديين العالميين، وهم الذين يقاتلون «العدو البعيد» (مثال القاعدة)[٤٥]. ومع ذلك، فكل هذه النماذج إشكالية، إما لأنها نماذج غير مطّردة ـ تمزج الوسائل (مثل العنف/ أو الاشتباك/ أو الانفصال) مع الغايات (مثال تحرير قومي/ أو تغيير نظام/ أو محافظة اجتماعية زيادة) ـ أو لأنها غير كاملة ـ تحذف أشكالاً بارزة من النزعة القتالية الإسلامية من مثل العنف الطائفي. وسوف أقدم فيما يلي إطاراً أكثر تفصيلاً من أجل أن نتصور السلوك السياسي للفاعلين الإسلاميين. والأفكار المعروضة أدناه لا تمثل نموذجاً مطوراً تطويراً كاملاً، ولكن المقصود منه أن يكون مثالاً لنوع الأصناف التحليلية التي يمكن أن تظهر من المدخل المستند إلى التفضيلات.

وأطروحتي هي أن هناك خمسة أسباب أساسية رئيسة للعمل هي التي تسند معظم أشكال الحركية الفعالة الإسلامية. فتحت تعبير «سبب أساسي»، سأدمج أنا وأضيف الأهداف السياسية والاستراتيجية المتوسطة الأجل الملحوظة. وهذه الأسباب الأساسية ـ التي قد يعبر عنها بـ «مُوَجَّهٌ إلى الدولة» و«مُوَجَّهٌ إلى القومية» و«مُوَجَّهٌ إلى الأمة»، و«مُوَجَهٌ أخلاقياً» و«طائفياً» ـ تمثل أهم الأسباب التي من أجلها يتصرف الإسلاميون. الإسلامية «الموجهة إلى الدولة» نتميز برغبة في تغيير التنظيم الاجتماعي والسياسي للدولة. والإسلامية «الموجهة إلى القومية» محدد برغبة في

---

(٤٤) باري روبن، «الرديكالية الإسلامية في الشرق الأوسط: مسح وكشف حساب»، ريفيو الشرق الأوسط للقضايا الدولية، ج ٢، رقم ١ (١٩٩٨)، ص ١٧ ـ ٢٤، كوينتام ويكتوروفيتش، «تشريح الحركة السلفية»، دراسات في النزاع والإرهاب، ج ٢٩، رقم ٣ (نيسان/ أبريل ـ أيار/ مايو ٢٠٠٦)، ص ٢٠٧ ـ ٣٩.

(٤٥) أصل هذا التصنيف الثلاثي للأنواع ليس واضحاً، ولكنه قد فصل من مؤلفين مختلفين كاختلاف العالم فواز جرجس والمنظر الإسلامي الملا كريكار. انظر: فواز جرجس، العدو البعيد: لماذا تحول الجهاد إلى العالمية، ص ١ ـ ٢، ملا كريكار، بكلماتي، أوسلو: أشيهوك، ٢٠٠٤، ص ٢٣٩.

تأسيس سيادة على أرض معينة ينظر إليها بأنها محتلة أو تحت هيمنة غير المسلمين. والإسلامية «الموجهة إلى الأمة» هي المميزة برغبة في حماية الأمة الإسلامية بوصفها كلاً من التهديدات الخارجية (غير الإسلامية). والإسلامية «الموجهة أخلاقياً» هي المتصفة برغبة لتغيير السلوك الاجتماعي للمسلمين في اتجاه أكثر محافظة وحرفية. والإسلامية «الطائفية» هي المحددة برغبة في تخفيض تأثير وسلطة الطائفة المنافسة (شيعي أو سني).

فكل سبب أساسي له تجل غير عنيف وتجل عنيف. فالتجلي غير العنيف لإسلامية التوجه للدولة هو الإصلاح، وتجلي شكلها العنيف هو حركية فاعلة اجتماعية ثورية. والإسلامية الموجهة للقومية تنتج استرداديين غير عنيفين وعنيفين كذلك. والإسلامية الموجهة للأمة قد تنتج شكلاً «ناعماً» من الإسلامية الجامعة لكل المسلمين أو الإسلامية الجامعة لكل المسلمين المتطرفة، ومن هذه الأخيرة المتطرفة يأتي شكلان رئيسان اثنان: الجهادية التقليدية والجهادية العالمية. والإسلامية الموجهة أخلاقياً تجلي نفسها في معظم الأحوال في التقوى، ولكن شكلها العنيف هو الحسبة. والإسلامية الموجهة طائفياً تأتي أيضاً في تجليات معتدلة ومتطرفة.

وبالنسبة إلى الجماعات الإسلامية العنيفة، فهذه الأسباب الأساسية تمثل أهم الأسباب الخمسة لاستخدام العنف أو لأغراض الصراع. فالقتال الاجتماعي الثوري من أجل سلطة الدولة ضد نظام حكم مسلم ينظر إليه على أنه غير شرعي. والقوميون الانفصاليون يقاتلون من أجل أرض معينة ضد محتل غير مسلم محلي. والإسلاميون في الإسلامية الجامعة لكل المسلمين من الشكل المتطرف يقاتلون للدفاع عن كل الأمة الإسلامية وأراضيها من العدوان الخارجي (الجهاديون التقليديون سوف يقاتلون تقليدياً على جبهة محلية واحدة في الوقت الواحد، في حين يقاتل الجهاديون العالميون الغرب بكل الوسائل وفي كل الأماكن). ودعاة الحسبة يستخدمون العنف لتصحيح السلوك الأخلاقي للإخوة المسلمين، في حين يقتل الطائفيون العنيفون لتخويف الفئة المنافسة وتهميشها.

من المهم أن نبرز أن هذه الأسباب الأساسية للعمل في الأمد القصير

والأمد المتوسط، وليست أهدافاً سياسية طويلة الأمد. وهذا التمييز مهم، لأن قضية تقرير الغايات النهائية لفاعل هو أمر صعب وذو أهمية تحليلية محدودة في الوقت نفسه. وهذا بسبب أن معظم الجماعات الإسلامية المحاربة تميل إلى أن يكون لها غايات نهائية غامضة جداً، ومتشابهة، وطوباوية ويمكن أن نستخدم لعقلنة سلسلة واسعة من الاستراتيجيات السياسية والعسكرية. تماماً مثل الهدف المعلن عن «عالم أفضل» فهو لا يخبرنا إلا بالقليل من التفضيلات السياسية من الأحزاب السياسية الغربية، والشعارات الإسلامية من مثل «تأسيس الخلافة» هي شعارات أشد غموضاً من أن تخبرنا بأي شيء حول السلوك السياسي المتوقع من جماعة في الأمدين القصير والمتوسط.

والتصنيف المنهجي للأنواع بهذا الشكل يمكن أن يوضَّح بالجدول١، الذي يميز بين الأسباب الأساسية في المحور العامودي والتجليات في المحور الأفقي.

الجدول (١)

تصنيف الأنواع المستند إلى التفضيلات للحركية الفاعلة الإسلامية

السبب الأساسي	الشكل غير العنيف		الشكل العنيف			
	تجليات	أمثلة	تجليات		أمثلة	
الموجهة للدولة	إصلاح	إخوان مسلمون، والصحوة السعودية	حركية فاعلة اجتماعية ثورية		الجماعة الإسلامية المسلحة، الجماعة السلفية للدعوة والقتال، والجهاد الإسلامي المصري	
الموجهة للقومية	قومية		استردادية عنيفة		حماس، لاشكر طيبة، المجاهدون الشيشان، الجيش الإسلامي (العراق)	
الموجهة للأمة	إسلامية جامعة	منظمة العالم الإسلامي	الجهاد التقليدي	الجهاد العالمي	العرب في الشيشان	القاعدة، القاعدة في الجزيرة العربية
الموجهة أخلاقياً	التقوى	التبليغ المدخليون	الحسبة		الحسبة غير المنظمة	
طائفياً	الطائفية		عنف طائفي		لاشكر جنغيفي المحاربون العراقيون	

هذه طبعاً أصناف مخططة بحسب النوع بشكل مثالي مفرط. معظم الفاعلين الإسلاميين العنيفين يعملون لترويج العديد إن لم يكن كل جداول العمل هذه في الوقت نفسه. ومع ذلك، فأنا أجادل أنه في أي وقت مفترض، يكون لدى كل الفاعلين سبب أساسي واحد هو أقوى عندهم من الأسباب الأربعة الأخرى. والسبب الأساسي المهيمن هو الذي يشكل الاستراتيجية والأولويات للفاعل ويقرر عادة اتجاه عنفه وشكله. وعلى سبيل المثال، فكل الجماعات الإسلامية المحاربة عملياً هي معادية بشكل صريح للولايات المتحدة، وداعمة للقضية الفلسطينية وناقدة للحكومات العربية العلمانية، ولكن هذه الجماعات لا توافق على الأولويات الفورية، أي، ما الذي يمثل أسرع تهديد؟ وما الذي يحتاج إلى أن يفعل أولاً؟

ومن المهم أيضاً أن نبرز أن التمييز بين هذه الأنواع المثالية تمييز تدريجي، وأن كوكبة الأسباب الأساسية التي تدعم سلوك الفاعل هي كوكبة دينامية. وأيديولوجية جماعة إسلامية مقاتلة أو أيديولوجية فرد قد تتغير مع الزمن لتصير أكثر أو أقل اجتماعية ثورية أو أكثر أو أقل إسلامية جامعة. أحياناً. مع أن ذلك ليس في الغالب جداً، قد تغير جماعة سببها الأساسي المهيمن وتنتقل، على سبيل المثال، من اجتماعية ثورية بالدرجة الأولى إلى حركية فاعلة جهادية عالمية بالدرجة الأولى، كما كانت الحال مع الجهاد الإسلامي المصرية في التسعينيات من ١٩٩٠. وبكلمات أخرى، الفاعلون سيّالون، ولكن الأصناف نفسها متمايزة.

هناك متغيران رئيسان يسمحان لنا في أن نقرر الأهمية النسبية للأسباب الأساسية المختلفة في أيديولوجية فاعل، وهما السلوك، والخطاب. فلكل واحد من الأسباب الأساسية نمط مثالي مرافق من السلوك الذي هو مرتبط منطقياً بالمادة السياسية للسبب الأساسي. فالاجتماعيون الثوريون يهاجمون أهدافاً حكومية في أغلب الأحيان. والقوميون الانفصاليون يهاجمون بالدرجة الأولى المحتل المحلي. والجهاديون التقليديون أيضاً يهاجمون بشكل رئيس المحتل المحلي في منطقة يكونون قد اختاروها للقتال، في حين أن الجهاديين العالمين يهاجمون عادة أهدافاً غربية (للولايات المتحدة الأمريكية بالدرجة الأولى) في أي موقع. المحتسبون يميلون إلى توجيه عنفهم ضد المسلمين المتجاوزين للحدود الأخلاقية وضد رموز الفساد

الأخلاقي في المجتمع. الطائفيون العنيفون يهاجمون بشكل رئيس أعضاء الطائفة المنافسة. «قراءة» سلوك الفاعل هي أحياناً أمر معقد بحقيقة أن هدفاً مخصوصاً قد يملك مغزى رمزياً مضاعفاً (فعلى سبيل المثال، بالنسبة إلى السنة المحاربين في العراق، يرمز الشيعية للحكومة والمجتمع الشيعي معاً)، وبحقيقة أن الهجوم على هدف مخصوص قد يكون طريقة أدائية للوصول إلى غرض آخر (قارن هجمات الجماعة الإسلامية على السياح الغربيين في التسعينيات في مصر بصفتها شكلاً من الحرب الاقتصادية ضد الحكومة). لذلك فنحن نحتاج أيضاً إلى أن ننظر إلى ما يقوله الفاعل حول صراعه الذي يخصه هو.

أحياناً، يوضح الإسلاميون الراديكاليون أولوياتهم السياسية المباشرة في لغة دقيقة محددة، وهو ما يجعل من السهل تحديد السبب الأساسي المهيمن. وفي الأغلب الكثير، سيكون الخطاب غير محدد أو غامض، ويستشهد بشعارات عامة (من مثل «إقامة حكم الله») أو ينتقد أكثر من عدو واحد. ومع ذلك، فأنا أجادل في أن كل سبب أساسي يملك معه موضوع نمط مثالي مرافق يشمل مجالاً واسعاً من الموضوعات أو «إطاراً» يسمح لنا أن نحدد السبب الأساسي المهيمن حتى حين لا يكون هذا السبب مقرراً على نحو صريح لا غموض فيه. فموضوع الخطاب الاجتماعي الثوري هو سوء إدارة الحاكم المسلم. والأمثلة المستخدمة لتبرير الدعوة للعمل هي بشكل رئيس حكايات عن الاضطهاد، والتعذيب، والفساد، إضافة إلى العلمانية والنفاق المعروض من نظام الحكم المحلي. وخطاب الاستردادين، من جهة أخرى، يسلط الخطاب على احتلال الأراضي. والدعوة إلى العمل مسنودة بالدليل على حق المسلمين بالأرض وبإيضاحات عن وحشية المحتل وتعطشه للدم. ويسلط الخطاب الإسلامي الجامع المتطرف خطابه على التهديد الخارجي، على حياة كل المسلمين وأراضي كل المسلمين، والإسلاميون دعاة الإسلامية الجامعة يدعمون دعوتهم للعمل عادة بلوائح طويلة من الأمثلة عن تعدي غير المسلمين على أراضي المسلمين وعن رموز المسلمين الذين يعانون على أيدي غير المسلمين. وتشدد النصوص التي يكتبها الإسلاميون الموجهون أخلاقياً، على الفساد الأخلاقي وعلى انحراف المجتمع المسلم المعاصر، في حين

يكون الخطاب الطائفي متميزاً بلعب دور الضحية إضافة إلى شيطنة الطائفة الأخرى.

هناك على الأقل ثلاث فوائد تحليلية لتصنيفات النماذج المستندة إلى التفضيلات مثل التصنيف المعروض هنا. فأولاً وقبل أي شيء آخر، ففي الوقت الذي هو بالتأكيد ليس تصنيفاً مثالياً كاملاً، فهو يوفر الواصفات التي تتوافق مع الأنماط الرئيسة للسلوك المبين من الجماعات الإسلامية المحاربة توافقاً أكثر قرباً مما تعمله التعابير المستندة إلى الثيولوجيا. وهذا يحسن قدرتنا على أن نشرح وأن نتكهن بأعمال الجماعات الجهادية واستراتيجياتها. وعلى سبيل المثال، فمجموعة بخطاب جهادي عالمي واضح وبسجل ماض من السلوك يحتمل أن توجه عنفها المستقبلي إلى هدف غربي أكثر بكثير من احتمال توجيه عنفها إلى هدف حكومي. وبشكل مشابه، من المستبعد أن تلجأ جماعة استردادية إلى العمليات الدولية، والجماعات المنشغلة في مراقبة الأخلاقية ستلجأ بشكل نادر إلى العنف الطائفي. وهناك بلا نكران حالات من جماعات تغير نمط سلوكها ـ من مثل الجهاد الاجتماعية الثورية الإسلامية المصرية حين التحقت بمشروع القاعدة الجهادي العالمي، أو شبكة الزرقاوي الجهادية العالمية في العراق حين تحولت للطائفية ـ ولكن هذا، على نحو قابل للجدل، الاستثناء وليس القاعدة. وزيادة على ما تقدم، فهذه التعابير تجعل من الأسهل أن تحدد وتحلل مثل هذه التغيرات السلوكية على نحو دقيق.

ومنفعة ثانية مع تصنيفات النماذج المستندة إلى التفضيلات هي أنها توفر أساساً للتفكير الدقيق حول أسباب القتالية الإسلامية. فهي تسمح لنا على نحو ملحوظ أن نفكر في أطروحة أن الأنماط المثالية المختلفة من الحركية الفاعلة لها أسباب جذرية مختلفة. وعلى سبيل المثال، من المعقول أن نفترض أن الإسلامية الاجتماعية الثورية تزدهر على المشكلات الاجتماعية الاقتصادية وعلى عنف اضطهاد الدولة، في حين أن الاستردادية الإسلامية تميل إلى البروز في مناطق النزاع الإقليمي بين سكان مسلمين وسكان غير مسلمين. وعلى العكس، يأخذ التصنيف بالحسبان المزيد من التحليل الدقيق لأثر عوامل بنيوية معينة من مثل الفقر في القتالية الإسلامية. وبدلاً من البحث عن أثر الفقر على الإرهاب أو الإسلامية في

العموم، فنحن قد نفحص آثاره على أنواع مختلفة من الإسلامية. قد تكون العوامل الاجتماعية الاقتصادية مترابطة على نحو أكثر قوة مع الإسلامية الاجتماعية الثورية وإسلامية الحسبة من ترابطها مع القتالية الاستردادية أو الإسلامية الجامعة. وبشكل مشابه، قد يؤثر تطور سياسي معين في أنواع مختلفة من الجماعات في طرق مختلفة. وعلى سبيل المثال، ستؤدي فضيحة تعذيب في نظام سجن مصري، على الأرجح، إلى حشد ثوريين اجتماعيين أكثر من إسلاميين في الإسلامية الجامعة. وبالمثل، سيتم الإمساك برمز لمعاناة المسلمين مثل خليج غوانتانامو، سيتم الإمساك به واستغلاله من الجهاديين العالمين أكثر مما يستغل من جماعات طائفية لأغراض الدعاية.

ومنفعة ثالثة مع التصنيفات المتجذرة في سلوك سياسي في مقابل الثيولوجيا، هي أن التصنيفات تسهل دراسة القتالية الإسلامية في منظور مقارن. فبإبراز القلب السياسي للحركية الفاعلة للجماعات الإسلامية، يصير من الأسهل بكثير تحديد التشابهات مع الأشكال الأخرى غير الإسلامية من العنف السياسي. وهذا لا يعني أن نقول إن من الممكن أن تختزل الإسلامية أو يجب أن تكون مختزلة إلى قلبها السياسي، فقط، إنه قد يكون هناك بعض التشابهات بين جوانب معينة من الحركية الفاعلة الإسلامية وبين ظاهرات سياسية أخرى تكون مستحقة للاستكشاف. وعلى سبيل المثال، من الممكن أن التمييز التحليلي بين الأيديولوجيات الاجتماعية الثورية والعرقية القومية، التي طبقت بشكل مثمر على تحليل القتالية العلمانية في أوروبا السبعينيات من ١٩٧٠، قد يكون له صلة بدراسة الإسلامية المحاربة[٤٦]. فالجماعات الإسلامية الاستردادية من مثل حماس تبدو أكبر، وأكثر ذرائعية وتملك قاعدة تجنيد اجتماعي واقتصادي أكثر تنوعاً مما يملك الإسلاميون الاجتماعيون الثوريون من مثل الجهاد الإسلامي المصرية، وهكذا فهي ترجع أصداء اختلافات مفتاحية بين الانفصاليين العرقيين من مثل ئي تي أي، إيتا، وطن وحرية الباسك، ومثل الجيش الجمهوري الإيرلندي) ومثل

---

(٤٦) انظر: على سبيل المثال بيتر والدمان، «الإرهاب العرقي والاجتماعي الثوري: مقارنة بنى»، في الحركات الاجتماعية والعنف: المشاركة في منظمات تحت الأرض، حرره دوناتيللا بورتا، غرينتش: جيه أي ال، ١٩٩٢، ص ٢٣٧ ـ ٢٥٧.

المتطرفين اليساريين (من مثل جماعة الجيش الأحمر والألوية الحمراء) في أوروبا. وهناك ما يمكن أن يكون، بكلمات أخرى، اختلافات معينة عامة بنيوية في شكل وسلوك وأنماط التجنيد للجماعات المحاربة، تتكرر عبر الحدود الدينية والثقافية.

المدخل المستند إلى الأسباب الأساسية له بلا شك تحديدات مهمة، وهو يلهم على الأرجح بثلاثة خطوط رئيسة للنقد. فبعض الناس سوف يجادل في أن هناك خطر إسقاط الأنواع التحليلية الغربية على ظاهرة الإسلامية المعقدة المتسمة بخصوصية مخصوصة. والافتراض الداعم لهذه المناقشة هو أن الإسلامية تفهم أفضل ما تفهم من طريق التعابير والأنواع التي يستخدمها الإسلاميون أنفسهم. هذه النقطة سليمة إلى حد ما، وذلك لأن بعض المعلقين الغربيين مالوا في الحقيقة إلى تجاهل دراسة خطاب الإسلامية ويضعون افتراضات متحيزة حول دوافع الفاعلين الإسلاميين. ومع ذلك، إذا أخذنا هذه المناقشة إلى نتيجتها المنطقية، فإنها مناقشة تقود إلى الماهيوية الجوهرية واستثناء الإسلامية المحاربة من التفحص العلمي الاجتماعي.

الافتراض بأن الفاعلين السياسيين يمكن أن يحللوا فقط باستخدام مفاهيم استخدمها الفاعلون أنفسهم هو افتراض معيب. فالأنواع التحليلية في العلوم الاجتماعية لم تعمل لترضي الفاعلين، ولكنها عملت لتمثل على نحو دقيق الظاهرات القابلة للمراقبة والمتمايزة كي يستطيع المرء أن ينشئ نظريات بقيمة شاملة وتنبؤية. فإذا كانت المفاهيم والأنواع معرفة تعريفاً واضحاً، ومتجذرة في سلوك قابل للمراقبة ومبنية مع وعي متبصر بالخصوصيات الثقافية المخصوصة ذات العلاقة، آنئذ يكون الأصل الغربي لا صلة له بالموضوع.

والخط الآخر من النقد سيتكون من المجادلة في أن تصنيف النماذج يقع في شرك التصنيف المفرط لظاهرة سيالة ودينامية في أصل طبيعتها. وفي حين أن الإفراط في التسميات هو مشكلة في المعرفة العلمية المعاصرة، فما من باحث، مع ذلك، يستطيع أن يعمل من دون تصنيف الأنواع ـ أنها متطلب أساسي للتحليل العلمي. طبعاً، فكل أنواع النماذج المثالية تواجه

مشكلة تبرير التدرجية والغموض، ولكن السيولة الأيديولوجية وحركية النشيطين الفاعلين الفرديين لا نستبعد الحاجة إلى الأنواع المميزة. لقد لاحظنا من قبل أن معظم الإسلاميين يعملون لترويج العديد أو حتى كل النماذج الخمسة الرئيسة من الأهداف في الوقت نفسه، وأن الأهمية النسبية لسبب أساسي معين لسلوك جماعة قد يتغير بمرور الزمن. والأنواع التي سبق ذكرها آنفاً يجب، بهذا الشكل، ألا يُنظر إليها بوصفها صناديق معزولة بل يُنظر إليها بالأحرى بوصفها أطيافاً متطابقة.

وخط النقد الثالث وأوثقها صلة بالموضوع سيجادل في أن مدخلاً سياسياً على نحو حصري هو خط لا يأخذ بالحسبان بشكل كاف البعد الثيولوجي للأيديولوجية الإسلامية المحاربة أو الديناميات الاجتماعية لسلوك عنيف. وبداية، يترك تصنيف النماذج هذا حيزاً صغيراً لديناميات من طبيعة دينية أو ثيولوجية، مثل الانشقاق الإخواني ـ السلفي. فعلى سبيل المثال، سوف يصف إطار العمل هذا كلاً من الإخوان المسلمين المصريين والصحوة السعودية بأنها حركات إصلاحية، وهذا يؤدي إلى تمويه الاختلافات العديدة المهمة أيديولوجياً وسلوكياً بينهما، وبشكل ملحوظ في قضايا تتصل بالمحافظة الاجتماعية. وزيادة على ما تقدم، قد يلصق هذا المنظور العقلاني بالجهاديين درجة من الوعي السياسي أعلى أحياناً مما هي القضية. وفي حالات معينة، يكون سلوك الجماعات المحاربة مقرراً بالاعتبارات السياسية بأقل مما هو مقرر باهتمام بالبقاء، أو دوافع الثأر أو بأسباب أخرى مخصوصة. وعلى نحو مشابه، المحاربون الفرديون قد يكونون مدفوعين بالعوامل الاجتماعية (مثل الرغبة بالصحبة) أكثر مما هم مدفوعون ببرنامج أيديولوجي، وقد ينتقلون، بهذا الشكل، من نوع من الحركية الفاعلة إلى نوع آخر حسب ما تتطور علاقاتهم الاجتماعية.

ومن المهم أن نشير، على كل حال، إلى أن المدخل المستند إلى التفضيلات لتصور الفاعلين يجب أن لا يُساوى مع الرأي البنيوي الوظيفي عن أسباب العنف الإسلامي. فالقول إن الفاعلين الإسلاميين يمتلكون تفضيلات سياسية متميزة ليس هو نفسه مثل القول إن أسباب العنف الإسلامي هي بشكل حصري سياسية أو اجتماعية اقتصادية. وبشكل واضح، فالأيديولوجية تهم. ولكن الأيديولوجية، على كل حال ـ وحتى

الأيديولوجية الدينية ـ ليست هي نفسها مثل الثيولوجيا. والأيديولوجيا الإسلامية تملك كلاً من البعدين الثيولوجي والسياسي ويمكن أن تحلل من كلا المنظورين. والمدخل المستند إلى التفضيلات ببساطة يبرز السياسة، وهو لا يهمل الدين بالضرورة.

ملاحظات ختامية

العلاقة بين السياسة وبين الدين في دراسة الإسلامية هي بلا ريب علاقة معقدة، وما من منظور واحد في حد ذاته كافياً لفهم هذه الظاهرة الهجينة. واختيار المصطلحات الفنية في الدراسات العلمية يجب أن تعتمد، في نهاية الأمر، على الغرض من التحليل. والتعابير المستندة إلى الثيولوجيا من مثل مفردات سلفي وجهادي سلفي، حين تعرّف تعريفاً واضحاً، هي مفردات مفيدة لتحليل النصوص والخطاب، لأنها مفردات تشير إلى تقاليد ثيولوجية إيجابية وتشير إلى أجهزة، وقد تعين على تحديد الأصل الفكري لنصوص مخصوصة، أو تحديد فاعلين أو تيارات أيديولوجية. فتعبير سلفية يمكن أيضاً أن يطبق بشكل مثمر على دراسة فاعلين سياسيين في سياقات قومية أو مناطقية مخصوصة حين تكون جداول الأعمال السياسية لهؤلاء الفاعلين محددة تحديداً واضحاً وموضوعة وفق سياقاتها.

ومع ذلك، حين يأتي الأمر إلى تحليلات مقارنة للسلوك السياسي، وخصوصاً العنف، تعتبر الأنواع الثيولوجية أقل كفاية لأنها غير مرتبطة بمجموعات التفضيلات السياسية المتمايزة. وتعبير سلفي، كما رأينا، لا يقول إلا القليل جداً عن السلوك السياسي المتوقع للفاعلين الذين سموا بهذا الاسم. ولذلك، يجب علينا أن نكون حريصين بشكل خاص على أن لا ندمج التوجهات الثيولوجية والحركات الاجتماعية. فالحركة الاجتماعية بالتعريف، تفترض مسبقاً مجموعة من التفضيلات السياسية[٤٧]. ولكن الأنواع الثيولوجية تكون عادة، غامضة، ومبهمة في مضمونها السياسي. وفكرة الحركة السلفية العالمية (أو التكفيرية أو الجهادية السلفية) هي في

---

(٤٧) انظر: على سبيل المثال جون دي. ماككارثي وماير إن. زالد، «حشد الموارد والحركات الاجتماعية: نظرية جزئية» الجورنال الأمريكية لعلم الاجتماع، ج ٨٢، رقم ٦ (١٩٧٧) ص ١٢١٨.

الحقيقة إشكالية جداً، في الوقت الذي تبدو فيه جذابة بوصفها اسماً جماعياً، وذلك لأن الفاعلين المصنفين في هذا النوع لا يشتركون في تفضيلات سياسية. فالسلفيون حول العالم يعملون لجداول أعمال سياسية مختلفة وهم بهذا يَسْحَبون في اتجاهات مختلفة. وهذا واحد من الأسباب الرئيسة التي من أجلها أثبتت الحركة السلفية أنها صعبة التحليل على نحو مثبط وأنها ستبقى كذلك.

أظهر هذا التحليل أن دراسة ظاهرة هجينة غير غربية من مثل الإسلامية لا تستدعي بالضرورة معجماً فريداً للمفردات. وعلى العكس من ذلك، حين تستخدم المصطلحات الخاصة من الناحية الثقافية، من دون عناية وعلى نحو مفرط، قد تكون ضارة حتى بالتحليل العلمي. فهي قد تولد الأفكار المكوّنة مسبقاً الدوركهامية ـ وهي تعابير مأخوذة بوصفها مسلّماً بها وهي تُكَبْسِل الظواهر التي تعتبر في الحقيقة متميزة عن غيرها ـ وهي قد تعزل حقلاً أكاديمياً عن نبضات العلوم الاجتماعية الواسعة. ولذلك، فإقامة توازن بين البحث عن الشامل وعن الحساسية لما هو مخصوص هو بحث لا غنى عنه بقدر ما هو بحث صعب.

مسرد المراجع

ديكمجيان آر. هرير، الإسلام في ثورة: الأصولية في العالم العربي، سيراكيوز: مطبعة جامعة سيراكيوز، ١٩٨٥.

فندي، مأمون، المملكة العربية السعودية وسياسة الانشقاق، لندن: بلغريف ماكميلان، ٢٠٠١.

جرجيس، فواز، العدو البعيد، لماذا تحول الجهاد إلى العالمية؟ كيمبردج: مطبعة جامعة كيمبردج، ٢٠٠٥.

غوين، روزالين، «أسامة بن لادن، القرآن والجهاد»، الدين، ج ٣٦، رقم ٢ (٢٠٠٦)، ص ٦١ ـ ٦٩.

هيغهامر، توماس ولاكروا، ستيفان، «الإسلامية الرافضة في المملكة العربية السعودية: قصة جهيمان العتيبي بعد إعادة النظر فيها»، الجورنال الدولي لدراسات الشرق الأوسط، ج ٣٩، رقم ١ (٢٠٠٧) ص ١٠٣ ـ ١٢٢.

هيغهامر، توماس. الإسلامية العنيفة في المملكة العربية السعودية، ١٩٧٩ ـ ٢٠٠٦: السلطة ومخاطر القومية الإسلامية الجامعة. باريس: العلوم ـ بهي أو (أطروحة دكتوراه)، ٢٠٠٧.

مجموعة الأزمة الدولية، فرنسا تواجه مسلميها: التمردات، والجهادية ونزع التسبيس (تقرير أوروبية رقم ١٧٢) بروكسل، ٢٠٠٦.

مجموعة الأزمة الدولية، الإسلامية في شمال إفريقية ١: تراثات التاريخ، بروكسل، ٢٠٠٤.

كيني، جيفري تي. الخوارج وسياسة التطرف في مصر، أوكسفورد: مطبعة جامعة أكسفود، ٢٠٠٦.

كيبل، جيل، الجماعة الجزائرية المسلمة عبر مطبوعاتها، بوفوار، ج ٨٦ (١٩٩٨)، ص ٦٧ ـ ٨٤.

ـــ الجهاد: توسع الإسلامية وتراجعها، باريس: غاليمار، ٢٠٠٠.

ـــ التطرف الإسلامي في مصر، بيركلي: مطبعة جامعة كاليفورنيا، ٢٠٠٣.

ـــ جذور الإسلام الراديكالي، الطبعة الإنكليزية الثانية، لندن: كتب الساقي ٢٠٠٥.

كريكار، ملا، بكلماتي، أوسلو، آرشيهوك، ٢٠٠٤.

لاكروا، ستيفان، وهيغهامر، توماس، معلومات أساسية عن المملكة العربية السعودية: من هم المسلمون؟ (بروكس: مجموعة الأزمة الدولية، ٢٠٠٤).

ليفسي، بروس، «الحركة السلفية»، فرونتلاين <http://www.pbs.org> ٢٥ كانون الثاني/يناير ٢٠٠٥.

ماكارينكو، تامارا، «الحضور التكفيري، ينمو في أوروبا»، إنتلجنس ريفيو، ج ١٧، رقم ٢ (٢٠٠٥).

ماك كارثي، جون دي.، وزالد، ماير إن.، «حشد الموارد والحركات الاجتماعية: نظرية جزئية،» الجورنال الأمريكي لعلم الاجتماع، ج ٨٢، رقم ٦ (١٩٧٧)، ص ١٢١٢ ـ ١٢٤٢.

ميلي، حيدر، «جهاد، من دون قواعد: تطور التكفير والهجرة»، مراقب الأرهاب، ج ٤، رقم ١٣ (٢٠٠٦).

المنافيسي، أسامة، «السلفية والجهادية: بدايات ومآلات. (جزء ٥ من ١٠)»، الأنباء، ٢٠٠٥.

ناجي، أبو بكر، الخونة .<http://www.tawhed.ws>

ـــ ، إدارة التوحش، .<http://www.tawhed.ws>

بارغينز، أليسون، «الحركة الإسلامية في المغرب»، جيمستاون تيروورزم مونيتور، ج ٣، رقم ١٠ (٢٠٠٥).

روبن، بارنيت، «الإسلاميون العرب في أفغانستان»، في جون إسبوزيتو (محرر)، الإسلام السياسي: الثورة، والراديكالية أو الإصلاح؟ بولدر: لين راينر، ١٩٩٧، ص ١٧٩ ـ ٢٠٦.

روبن باري، «الراديكالية الإسلامية في الشرق الأوسط: مسح وكشف حساب»، ريفيو الشرق الأوسط للقضايا الأولية، ج ، ٢ رقم ١ (١٩٩٨)، ص ١٧ - ٢٤.

السالم، محمد، «٣٩ وسيلة لخدمات الجهاد والمشاركة فيه»، مطبوعات صوت الجهاد (٢٠٠٣).

الطويل، كامل، الحركة الإسلامية والمسلحة في الجزائر، بيروت: دار النهار، ١٩٩٨.

والدمان، بيتر، «الإرهاب العرقي والاجتماعي الثوري: مقارنة البنى»، في الحركات الاجتماعية والعنف: المشاركة في منظمات تحت الأرض، حررت من دوتيلا ديلا بورتا، غرينيتش: جيه إيه ال، ١٩٩٢، ص ٢٣٧ ـ ٢٥٧.

ويزمان، إتسحق، «سياسة الدين الشعبي: الصوفيون، والسلفيون، والإخوان المسلمون في حماه القرن العشرين»، الجورنال الدولي لدراسات الشرق الأوسط، ج ٣٧، رقم ١ (٢٠٠٥) ص ٣٩ ـ ٥٨.

ويكتوروفيتش، كوينتان «تشريح الحركة السلفية'، دراسات في النزاع والإرهاب ج ، ٢٩، رقم ٣ (نيسان/ أبريل ـ أيار/ مايو ٢٠٠٦) ص ٢٠٧ ـ ٢٣٩.

رايت، لورنس، «الخطة الرئيسة»، نيويورك، ١١أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٦، ص ٤٨ - ٥٩.

الظواهري، أيمن «مواقفنا من إيران ـ الرد على تهمة التعاون بين الحركة الجهادية السلفية وإيران الرافضية»، الأنصار، رقم ٩١ (١٩٩٤).

(١١)
حوارات داخل الأسرة
الجهاديون السلفيون يتحاورون حول الاستراتيجية والتكفير والتطرف والقنابل الانتحارية والإحساس بمصير العالم ونهايته

روفِن باز

حوارات في أوساط الجهاديين السلفيين

منذ ظهور التيار الجهادي العالمي في أواسط التسعينيات من ١٩٩٠، وخصوصاً منذ المرحلتين الكبيرتين من الإرهاب الجهادي السلفي ـ ١١ أيلول/ سبتمبر، ٢٠٠١، وأيار/ مايو ٢٠٠٣، مع احتلال الولايات المتحدة للعراق ـ كان هذا التيار معروفاً باسم الجهادي السلفي. والعدد الضخم من التفسيرات الجديدة، ومن العقائد، ومن الحوارات مع التيارات الإسلامية الأخرى ـ السلفيين، والإخوان المسلمين، والوهابيين، وآخرين ـ وكثير من التجديدات في ميدان طريقة العمل الإرهابية، إضافة إلى حضورهم العام الواسع الانتشار على الإنترنت، أدى إلى جلب تطورين اثنين متضاربين. الأول كان ميل الجهاديين أنفسهم ـ جنباً إلى جنب مع علماء أو مع مساندين عامة ـ للنظر إلى التيار بوصفه تياراً مستقلاً يجتاز عملية تعزيز، مع الهدف الموحَّد حول العقائد ووسائل التوحيد. والتطور الثاني كان بروز عدد متنام من الحوارات، إما من داخل الحركة ضد خلفية من النشاط

الجهادي/ الإرهابي الأشد قوة ولكنه من النشاط الجدلي، أو بسبب الضغوط الخارجية من المؤسسات أو المعاهد، أو الحكومات، أو أجزاء من المجتمعات المسلمة.

منذ ١١ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١، وسَمَ هذا التضاربُ أيضاً الرأيَ العام للعديد من المجتمعات المسلمة وحتى الحكومات. فمن ناحية، كان هناك عاطفة متنامية مناوئة للأمريكيين، وهي عاطفة برزت نتيجة للأحداث في العراق. وهذا قاد إلى الدعم الذي قدمه كثيرون من علماء الإسلام، والمسؤولين العرب، والأغلبية من الجمهور المسلم للجهاد في العراق، دع عنك ذكر إسرائيل وفلسطين. ومن ناحية أخرى عانى الكثيرون من العرب الأبرياء والمسلمين من إرهاب لا يميز، أضفى عليه معظم علماء الجهادية السلفية مشروعية كاملة.

وأدى ظهور الإنترنت بصفته «الجامعة المفتوحة لدراسات الجهاد» مع عدة آلاف من الطلاب، أدى إلى جلب تطورين مهمين: الأول، صعود المجتمع الجهادي مع تنامي الإحساس بالتضامن والأخوة. وكان هذا المجتمع قد تشجع بشكل شديد ليأخذ دوراً في الحوارات، لأن «الجهاد الافتراضي» صار فرعاً مشروعاً من «جهاد حرب العقول». والثاني، ظهور «علماء الإنترنت» الجهاديين، الذين كان هدفهم الرئيس هو إقناع السلفيين الجهاديين، وتوجيههم، وتعزيز التيار الجهادي.

وكلتا الجماعتين من العلماء ومن «الطلاب» طورت إحساساً قوياً عن مصير العالم ونهايته، وهو إحساس يلهم الساحة الجهادية السلفية. فهم ينتظرون هزيمة الولايات المتحدة في العراق، وسقوط الولايات المتحدة بصفتها إمبراطورية وفق خطوط إسهام الأفغان في سقوط الاتحاد السوفياتي، وهجمات إرهابية على التراب الأمريكي، وهجمات إرهابية في أوروبا ضد تلك البلدان التي ما زالت تقاتل في العراق وأفغانستان، وأولئك الذين يساندون إسرائيل، أو الذين «يضطهدون» المجتمعات المسلمة في أوروبا بفرض قوانين جديدة ـ سواء أكانت تخص الحجاب، أو الهجرة، أو تحدد الحقوق المدنية باسم «الحرب على الإرهاب»، أو جعل الجمعيات الخيرية الإسلامية خارجة عن القانون أو نشر صور كرتون

ضد المسلمين. وهم يريدون من الجهاديين أن يستخدموا أسلحة الدمار الشامل، ويريدون أن يروا انهيار الحكومات العربية والإسلامية المرتدة، وتأسيس دول إسلامية تحكمها الشريعة، وهلم جراً وهكذا دواليك. وبتغذية الإحساس بمصير العالم ونهايته، ومن خلال العدد المتنامي من جماعات جهادية، ومن علماء، ومن مساندين ومن متعاطفين، ومن شباب ردكلوا أنفسهم، ومن عوام الناس الذين تعتبر معرفتهم بالإسلام ضعيفة، توسعت الساحة بالمزيد من الحوار.

وفي العامين السابقين، برز عدد متنام من الموضوعات تحت حوار مفتوح وعام داخل التيار السلفي الجهادي. ففي أثناء العام ٢٠٠٧، كان أحدُ أهم الموضوعات بين العلماء الجهاديين السلفيين والجماعات هو تأسيسَ وإدارة الدولة الإسلامية في العراق. واهتم حوار آخر بقتل المسلمين في العموم والمسلمين الأبرياء على وجه الخصوص. وبدأت الحوارات حول «الموضوعات المقدسة والتي لا تمس» في حوالى العام ٢٠٠٥ وشملت علماء جهاديين سلفيين جادين. فهم ربما استغلوا حقيقة أن قتل أبي مصعب الزرقاوي في حزيران/ يونيو ٢٠٠٦ خلق حالة جديدة في العراق، وهي التي ما زالت أهم نموذج للصراع الجهادي. وقضية أخرى ينبغي ملاحظتها هنا هي تنوع أصول التيار الجهادي السلفي، ومرونة تطوره، وديناميات بروزه من كونه اتجاهاً إسلامياً هامشياً إلى المجيء إلى الواجهة الأمامية للإسلام، وبشكل رئيس في عيون المجتمع الغربي. والأخير صار ينظر إلى الإسلام بصفته ديناً يفترض أن سببه الأساسي هو أن يكون معتدلاً وسلمياً ولكنه في الحقيقة يتحرك نحو شكل هو أشد ما يكون تطرفاً وعنفاً، على محور يبدو عليه الصراع بين العالمين لا مناص منه.

والمصادر العقدية للجهادية السلفية تتطلب دراسة منفصلة. ومع ذلك، فتنوعهم هو جزء من القضية قيد المخاطرة. وتشمل المصادر ثلاثة فروع مختلفة، ويعتبر ارتباطها بالسلفية التقليدية، أو النقية، أو السياسية أو الإصلاحية ارتباطاً موضع تساؤل.

● الفرع الأول نشأ أصله في مصر من أوساط الأقسام الراديكالية من الإخوان المسلمين المصريين ـ وبشكل رئيس من علماء من أمثال سيد

قطب وسيد إمام الشريف، المعروف خلافاً لذلك باسم عبد القادر بن عبد العزيز ويعرف باسم الدكتور فضل أيضاً. وكانت المصادر الأخرى المنفيين المصريين في المملكة العربية السعودية، والآباء الذين ردكلوا أنفسهم من الجهاد المصري والجماعات الإسلامية في السبعينيات.

● والفرع الثاني له جذوره في المملكة العربية السعودية، في الوهابية الجديدة، قادها المفتي والشيخ البارز عبد العزيز بن باز وتلاميذه، الذين أنشؤوا من بين قضايا أخرى، حركة الصحوة، وقادها «الثنائي» الشيخ سلمان العودة والشيخ سفر الحوالي. وفي أثناء التسعينيات، كان هذا الفرع مُشَرْعناً بطبقتين أخريين من علماء الوهابية الجديدة التي ينتمي إليها علماء دين أكبر سناً مثل محمد بن عثيمين، وعبد العزيز جربوع وصالح الفوزان، إضافة إلى علماء دين أصغر سناً شاركوا في الجهاد في أفغانستان، من مثل أحمد الخالدي، وناصر الفهد، ويوسف العييري، وعبد العزيز المقرن وأبو جندل الأزدي وكثيرين آخرين.

● والفرع الثالث مشتق من فلسطين، ويتكون من «الثلاثي الفلسطيني»: عبد الله عزام، وعمر أبو عمر أبو قتادة، وفوق الجميع عصام البرقاوي المعروف كذلك باسم أبو محمد المقدسي. وهذا الأخير هو الأب الروحي للدمج بين التوحيد الوهابي ـ وحدانية الله ـ وبين الجهاد التكفيري العنيف ـ تكفير الكفار. إنهم الإلهام لجيل جديد من رجال الدين الجهاديين، الذين كانوا قد تخرجوا في الجامعات الإسلامية السعودية، وبالدرجة الرئيسة الفلسطينيون الأردنيون من مثل أبي عمر سيف أو أبي أنس الشامي، اللذين كان دورهما مهماً في كل من الشيشان والعراق.

وأهم عنصر في هذا «النسيج» الجهادي من المبادئ والعقائد هو أنه فقد كل ارتباط مع سلفية الإصلاح الأصيلة من نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، والسلفية النقية الحالية. الجهاديون السلفيون حولوا الجهاد إلى ديناميكية تنقي المجتمع المسلم من طريق جماعات مقاتلة نخبوية صغيرة، تدّعي أنها تتبع الخطوات الصحيحة للنبي صلى الله عليه وسلم ولصحابته ـ (السلف الصالح). فأن تكون جهادياً سلفياً يعني فوق كل شيء أن تخلق نسخة صحيحة هي أقرب ما يمكن من

الجيل الأول المثالي من المسلمين، ولكن ذلك يكون بالدرجة الأولى في البعد المحارب.

وعلى كل حال، هذا الهدف خلق عنصراً آخر في عقائد الجهاديين، هو مبدأ التكفير، وذلك لا بتكفير كل كافر فقط، بل أيضاً بتكفير كل مسلم لا يتبع عقائد الجهاديين السلفيين. هناك نوع من لمسة ثورية ماركسية لينينية مع علامات من تدمير «المجتمع القديم» لصالح بناء نموذج جديد من المسلم ومجتمع مسلم جديد. ومثل هذا المجتمع سوف يؤسس من طريق حرب دائمة مع تنويعة من الأعداء، الذين يكونون قائمة متنامية من «الآخرين»، كلهم يختلفون مع عقائد الجهاديين في الوقت الحاضر. عدم التسامح هذا مشتق بالدرجة الرئيسة من تعاليم عبد الله عزام، ولكنها مشتقة أيضاً من التعصب الوهابي الأصلي، وهو الذي يسيطر على القسم السعودي من مصادر الجهادية السلفية وعلى العديدين من علماء الجهاديين ومن إرهابيين الجهاديين.

ردة البقية من المجتمع المسلم في عيون الجهاديين خلقت عملية وسعت في غضون عشرة أعوام بين العام ١٩٩٥ والعام ٢٠٠٥، وسعت تعريف «عدو الإسلام» ليشمل الأكثرية الكبيرة من المجتمع المسلم. والعقائد التي استخدمت في السابق لتطوير بعض أفكار السلفية الجهادية ـ من مثل مفهوم العدالة الاجتماعية الذي طوره سيد قطب ـ أهملت لصالح «اللمسة السحرية» من الجهاد العنيف. وعلى كل حال، فالنزعة التكفيرية في السلفية الجهادية هي السبب الرئيس لخلق تضارب بين البحث عن التوحيد وتطهير المجتمع الإسلامي من عناصر الردة، حتى حين يعني هذا قتل المسلمين الأبرياء. وهؤلاء الأخيرون يضمون الشيعة، والصوفية، واليزيديين أو المسلمين السنة الذين تكون خطيئتهم الوحيدة هي، على سبيل المثال، توظيفهم في شركات توفر الخدمات للأمريكيين في العراق أو للحكومتين العراقية والأفغانية.

في أثناء العام ٢٠٠٥ والعام ٢٠٠٦، كان هناك العديد من حالات النقد القاسي من الزرقاوي نفسه، إضافة إلى سياسته القاسية ضد الشيعة، وعنفه وآرائه المتطرفة عن التكفير. بعض هذا النقد جاء من علماء قادة من

القاعدة ومن الجهاد العالمي، من مثل أيمن الظواهري، وأبي بصير الطرطوسي في لندن، والشيخ أبي محمد المقدسي، وهو موجّه الزرقاوي في الأردن. وفي حالة هذا الأخير، قُدِّم النقد علناً أمام الجمهور في أثناء مقابلة مع الجزيرة. ومع ذلك، فالزرقاوي وأتباعه في العراق يتمتعون بمكانة هائلة وشعبية، وتلقوا دعماً كاملاً من المنابر الجهادية، مستنداً إلى مبدأ أن «المجاهدين في الميدان يعرفون معرفة أفضل كيف يجب أن يتصرفوا». لقد كانت تقريباً مثل المبدأ الإسلامي «الله أعلم»، وفي هذه الحالة «المجاهدون أعلم». وطلب من «علماء الصالونات» المحترمين بأدب أن يبقوا صامتين وأن يحترموا رغبة المقاتلين واستراتيجيتهم في الميدان. وفي هذا الخصوص، كان لمقتل الزرقاوي في حزيران/ يونيو ٢٠٠٦، أثر قليل على استراتيجية القاعدة في العراق، في ميدان مناوأة التشيع، والعنف المرعب ضد المدنيين، ومبدأ التكفير.

ومع ذلك، فبرغم نجاح سياسته العنيفة وعملياته المناوئة للشيعة وبرغم استخدامها المستمر من خلفائه، يبدو أن هناك هبوطاً في الموقف الديني، وفي المكانة، وفي الشرعية لهذه السياسة. والتحول من القاعدة في بلاد النهرين إلى الدولة الإسلامية في العراق في شهر تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠٠٦، زاد من مجهولية القيادة الحالية من القاعدة العراقية، من جهة، وزاد من استقلال الجماعات الجهادية المتمردة الأخرى، من جهة أخرى. وخليفة الزرقاوي أبي حمزة المهاجري هو في الحقيقة مجهول تماماً، يشبه كثيراً «إمام» الدولة الإسلامية في العراق، أبي عمر البغدادي. ومكانته الوحيدة، إن كان له مكانه، تأتي من أصله القرشي الهاشمي المدّعى. والقائد البارز الآخر (أمير المؤمنين) المخلص ـ ملا عمر في أفغانستان ـ لا يعتبر رجل دين جاداً أو عالماً، برغم نجاحه أو نجاح قادته منذ مطالع العام ٢٠٠٦ في قيادة طالبان ومساندي القاعدة إلى تمرد متنام في أفغانستان، باستخدام نفس طريقة العمل مثل قاعدة العراق. وبالنسبة إلى الأكثرية الكبيرة من المساندين للجهاد العالمي على الإنترنت، فهو أكثر ما يكون نموذجاً رمزياً لجهاد مصير العالم ونهايته، يقارن مع أسامة بن لادن.

في غياب الشخصيات المسيطرة من مثل أبي مصعب الزرقاوي في العراق، سمح بعض الجماعات الأخرى الجهادية أو الإسلامية من التمرد

السني سمحوا لأنفسهم إما أن ينتقدوا القاعدة أو حتى أن يدخلوا في صراعات مع أعضائها، متبوعة ببعض الهمسات المعاكسة التي شنتها القاعدة. وكان موقع القاعدة بوصفها القوة القائدة للتمرد الجهادي قد تم تحديه، مع أن المحاولة لفرض دولة العراق الإسلامية على الجهاديين السنة العراقيين قد فشلت حتى الآن.

وأدى غياب علماء مسيطرين من مثل الأردني أبي عمر سيف، أو السعوديين يوسف العييري وعبد العزيز المقرن الذين ماتوا كلهم، ومن مثل السعودي أبي جندل الأزدي، والأردني/الفلسطيني أبي قتادة وأبي محمد المقدسي، الذين سجنوا، أدى غيابهم إلى خلق فراغ ضخم. هذا الفراغ يترك الباب مشرعاً من أجل زيادة النقد العام والسماح بحيز لظهور حوارات داخل الجهاديين السلفيين من جهة، في الوقت الذي يجعلهم عرضة مكشوفين للنقد الخارجي وللهجمات التي يشنها السعوديون غير الجهاديين السلفيين والعلماء المنتسبين إليهم من جهة أخرى.

نحو تعددية جهادية سلفية

هذه الحوارات والنقد والتقويم تجد أرضاً خصبة في الجهاد الإلكتروني، ئي - جهاد، ويجب أن يُلاحَظ أن المراقبين لقطاعات مختلفة من منابر الجهاديين لا يعملون شيئاً لمنعها أو إخفائها. وهم بعملهم هذا، يسمحون بتطور المزيد من التعددية في أوساط مجتمع الجهاد الإلكتروني وبتأسس نوع من «الديمقراطية الافتراضية» داخل هذا المجتمع المتنامي. وأدى هذا السماح أيضاً إلى بروز «شبه أحزاب» تتخذ مواقف معارضة في قضايا مهمة جداً، وبعضها يعتبر حاسماً بالنسبة إلى الساحة الجهادية العالمية - الدولة الإسلامية العراقية، والصراع السني الشيعي، وإيران، وحماس، والإخوان المسلمين، والشيخ يوسف القرضاوي، وتفجيرات القنابل الانتحارية في خارج العراق أو ضد المدنيين المسلمين، والمملكة العربية السعودية، والتكفير المتطرف، والاتجاهات الأخرى من السلفية، وسلطة العلماء الإسلاميين، ومن جملتهم الجهاديون السلفيون.

من العسير أن نقول إن كانت هناك يد موجِّهة خلف هذه «التعددية»، أو إن كانت التعددية، كما يحتمل، نتيجة للاستخدام المتنامي للإنترنت،

أو نتيجة «التنافس» بين المنابر الجهادية المختلفة التي تريد أن تخدم بوصفها أوسع منصات لأفكار الجهاديين. وفي بعض الحالات، قد تكون التعددية أيضاً نتيجة للاضطراب وانعدام الاتجاه الواضح من المراقبين المشرفين. فمن الحالات القليلة لمثل هؤلاء المراقبين ومديري النسيج الذين جرى القبض عليهم ـ من مثل المغربي يونس التصولي في لندن، الذي كان يعرف بصفة إرهابي ٧٠٠، أو مثل التونسي محمد بن الهادي ميساهيل، الذي حكم عليه في آذار/ مارس ٢٠٠٧ في المغرب بالحبس لمدة اثنتي عشرة سنة من أجل مؤامرة إرهابية ـ من هؤلاء، نحن نعلم أن معرفتهم الدينية كانت ضعيفة. كانوا بشكل رئيس مخلصين للقضية، وهم ردكلوا أنفسهم وكانوا معتزين بأنهم جهاديون، ولكن معرفتهم بالإسلام كانت محدودة بالعقائد الجهادية الأساسية. ومع ذلك، فمديرا المواقع السعوديان: يوسف العييري، وصاحب الاسم المستعار «المحتسب» اللذان قضيا حديثاً سنتين في سجن سعودي، كانا عالمين إسلاميين جادين، وإن يكن ذلك من دون تعليم إسلامي رسمي. ومن العسير أيضاً أن نقول إن كانت هذه الظاهرة مؤذية للمجاهدين في الأمد الطويل أم لا.

وزيادة على ما تقدم، فبالقراءة بين السطور في بعض الملصقات الإلكترونية في المنابر الجهادية، نستطيع أن نستخلص أن العديد من هؤلاء المراقبين يعرف كل منهم الآخر، إن لم تكن معرفة شخصية، فهي معرفة من طريق البريد الإلكتروني على الأقل. ومن هنا، يبدو أن هناك يداً موجِّهة موجودة خلف سياسة التعددية. ومن الواضح أن هناك على الأقل في ميدان نشر البيانات، والتصريحات، وأشرطة الصور (فيديو)، والأشرطة المسموعة، والمواد الأخرى ذات الطبيعة الدعائية، أن هناك في السنوات الحديثة نظاماً منظماً تنظيماً حسناً، بلا تنافس أو تزاحم، ولكن باحترام أحدهم للآخر، وتعاون جيد تحت قيادة جبهة الإعلام الإسلامية العالمية. وهذا النظام قد يكون أيضاً نتيجة لحقيقة أنه كان هناك وعي متنام لأهمية هذه المهمة في جهاد «حرب العقول» وشرعيتها بوصفها جزءاً لا يتجزأ من الجهاد.

ويبدو أن الاستخدام الفعال والسهل للجهاد الإلكتروني يساعد في خلق نوع من «دولة افتراضية جهادية» تسمح لنفسها بانفتاح متنام إلى تعددية وجهات النظر والآراء داخل المهمة الجهادية المشتركة للتوحيد.

علماء جهاد الإنترنت

وعلى الخلفية المشار إليها أعلاه، هناك أيضاً ظاهرة تتطور عن «علماء جهاد الإنترنت» الذين يظهرون بأسماء حقيقية أو مستعارة، ولكنهم يكتسبون احتراماً متزايداً من جمهورهم الافتراضي. ويبدو أن هذه الظاهرة الجديدة تملك تأثيراً أكبر على المساندين «العامة» للجهاد العالمي.

وكما ذكر أعلاه، يبدو أن الجهاد الإلكتروني أو الاستخدام الواسع النطاق للإنترنت من الجهاديين ومن المتعاطفين معهم، يبدو أنه يخلق عملية من التعددية، التي تنتج عدداً متزايداً من الموضوعات المطروحة للحوار، ومنها حتى تلك الموضوعات التي كانت في السابق تعتبر موضوعات لا مساس فيها ضمن إطار العمل الذي يسعى إلى تعظيم الوحدة العقدية إلى حدها الأعظم. ومهما يكن، فهذه التعددية حتى الآن كانت محدودة ضمن «العائلة»، ولا تسبب انشقاقات أو فجوات في المظلة الأيديولوجية للتيار الجهادي السلفي، طالما كان القتال واعداً وناجحاً، وخصوصاً مع معنى مصير العالم ونهايته التي تميز التيار.

والقضية التالية هي مثال للحوارات وللطبقة الجديدة لعلماء الإنترنت. ففي ١٦ أيار/ مايو ٢٠٠٧، نشر الدكتور ناصر بن سليمان العمر، وهو واحد من العلماء السلفيين السعوديين القياديين ليساند الحكومة السعودية، نشر على موقعه الإلكتروني مقالة عن هجمات إرهابية حديثة في «بلد عربي إفريقي»، وكان في الحقيقة يشير إلى الجزائر. والمقالة، في أسلوب فتوى، وكان بعنوان «الموقف من التفجير في بلاد المسلمين»[١] وقد شرح المؤلف أنه طُلِب منه أن يكتب رأيه في هذه الهجمات المحددة، ولكن نظراً إلى أنه لم يكن يملك المعلومات عنها، فقد فضل أن يبين رأيه العام حول الهجمات الإرهابية «الجهادية» في أراضي المسلمين.

والهجمات في الجزائر وقعت في ١١نيسان/ أبريل ٢٠٠٧، حين انفجرت سيارتان قنبلتان، إحداهما قرب مكتب رئيس الوزراء والأخرى في

---

(١) الدكتور ناصر العمر، الموقف من التفجير في بلاد المسلمين. انظر: على الموقع <http://www.almoslim.net/articles/show_article_main.cfm?id = 2146>.

محطة شرطة. وقتل الانفجاران ٣٣ ثلاثة وثلاثين شخصاً وجرحا ٢٢٠ مائتين وعشرين شخصاً على الأقل. وتوافق الانفجاران مع هجمات مشابهة في المغرب، نفذت في بلدين من قبل القاعدة في المغرب الإسلامي، وهو اسم الجماعتين المغربية والجزائرية المتبنى بعد أن التحقتا كلتاهما علناً بالقاعدة وقدمتا الولاء إلى أسامة بن لادن. وقد تحملت الجماعة علناً المسؤولية عن الهجمات، وكان الانفجار المزدوج في الجزائر هو أول هجمات انتحارية كبيرة في البلد بعد بعض الوقت الطويل، مع أن عدة هجمات كانت قد وقعت في المناطق الريفية خارج الجزائر العاصمة. هذه الانفجارات أشرت على القدرة العملياتية المتجددة لقسم من الجماعة السلفية للدعوة والقتال التي كانت قد توحدت مع القاعدة لتشن هجمات قاتلة في البلاد التي شهدت مقتل أكثر من مائة وخمسين ألف نسمة منذ بدء العام ١٩٩٢، كان معظمهم من المسلمين الأبرياء المدنيين.

فيما بعد في نيسان/أبريل ٢٠٠٧، اعتقلت السلطات السعودية ١٧٢ مائة واثنين وسبعين سعودياً مشبوهين في أنهم من إرهابيي القاعدة. ويبدو لذلك أن مقالة الدكتور ناصر العمر كانت قد بادرت بها السلطات السعودية، بصفتها جزءاً من حملتهم الثيولوجية/الأيديولوجية ضد القاعدة، ومن جملتها مشروع لنزع راديكالية المسجونين الإسلاميين السعوديين وأولئك الذين عادوا من العراق، أو كانوا قد أطلق سراحهم من خليج غوانتانامو وسجناء آخرين خارج المملكة العربية السعودية. وتجري الحملة السعودية على خلفية تزايد عدد المعتقلين الجهاديين السلفيين في المملكة العربية السعودية، وهو الأمر الذي يعني أن الدعم للتنظيم في تزايد بشكل بطيء. وزيادة على ذلك، تواجه السلطات السعودية اتهامات جدية عن العدد الضخم من المواطنين السعوديين في صفوف الجهاديين في القنابل الانتحارية في العراق، ونصف عدد المفجرين في السنوات الثلاث الأخيرة يعتقد أنه كان من السعوديين. التفجيرات الانتحارية في العراق، وخصوصاً ضد المدنيين، ومن ضمنهم الشيعة، نفذتها تقريباً القاعدة وحدها.

يتحول نزع الراديكالية من الإسلاميين الآن إلى استراتيجية في البلدان العربية، إضافة إلى الولايات المتحدة، ومن الحيوي أن تنجح الاستراتيجية في مواجهة الجهاد السلفي المستمر، وخصوصاً في ضوء تصاعد أثر

الإشراب العقائدي الجهادي من خلال الإنترنت، والردكلة الذاتية في أجزاء عديدة من العالم الإسلامي أو المجتمعات الإسلامية في الغرب.

فتوى الدكتور ناصر العمر

ولد الدكتور ناصر العمر في بريدة/ القصيم في المملكة العربية السعودية في العام ١٩٥٢، لعائلة من أكثر العائلات احتراماً من أرستقراطية نجد ـ وهم بنو خالد ـ وأصولهم تعود إلى قبيلة قريش، وهو أستاذ الدين الإسلامي في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، في الرياض.

ومقالته/ الفتوى مختلفة تماماً عن كتابات السعوديين الآخرين عن قضية الإرهاب في السنة الماضية، نظراً إلى أنه حذر جداً ومتردد ويبدو أن الكتابة قد فرضت عليه. فهو يحاول أن يمتنع عن الاتهام المباشر للجهاديين، نظراً إلى أن الانفجارات «قد تكون نفذت من أناس يسوغون باسم الشرع محض هوى أو بغية انتقام من ظلم وقع عليهم، أو من جناة لا يرغبون في الظهور بهذا المظهر». ومع ذلك، ففي كلتا الحالتين هؤلاء أناس الجامع بينهم «جهل بالدين» جهلاً شاملاً.

هناك نقطة واحدة كان العمر واضحاً فيها وضوح البللور: قتل المسلمين الأبرياء أو الأجانب على أرض مسلمة ممنوع. وهو يقول: «هل يظنون أنهم بتفجير مبنى أو قتل سائح سوف يسقطون دولة ويقيمون نظام حكم؟ [. . .] إننا لا ندعو إلى إقرار الباطل [من الحكومات] ولا إلى ترك الاحتساب عليه أو الاستسلام له. ولكن يجب أن يكون ذلك بسبيل مشروع، لا بترويع الآمنين وقتل ضعفة معصومة دماؤهم وأموالهم [. . .]. النية الصالحة ـ إن كانت حقاً صالحة ـ وحدها لا تكفي إلا أن تكون على منهج النبوة وسبيل المؤمنين». وزيادة على ما تقدم، إذا كان الحاكم والحكومة لا يحكمون وفقاً للشريعة، فلا تجب منابذتهم ما لم يكن هناك حكم من جماعة من رجال الدين المسلمين، الذين يوافقون على أن أعمالهم الباطلة لا يتطرق إليها شك معقول.

ولكن، هنا الصَّيْد. فالجهاد بالنسبة إلى الدكتور العمر، إضافة إلى كل المسلمين، موجود إلى نهاية التاريخ. «وله أماكنه وشروطه كما في فلسطين

والعراق وغيرهما، وليس من الجهاد في شيء ترويع الآمنين [الأجانب] واستباحة دماء المسلمين». مثل معظم العلماء ورجال الدين السعوديين، الذين جندوا ليحموا المملكة ضد الإرهاب الجهادي، برغم تحريم الإرهاب ضد الناس الأبرياء ـ المسلمين أو غير المسلمين المحميين ـ فالعمر يشرعن الإرهاب الجهادي في فلسطين والعراق. وبعمله هذا فهو لا يختلف عن تناقض معظم العلماء السعوديين في مسائل الإرهاب، والتفجيرات الانتحارية، والقتال ضد الاحتلال. وما هو محرم في المملكة العربية السعودية والبلاد العربية أو المسلمة هو شرعي دائماً في فلسطين، ولكنه شرعي أيضاً في العراق(٢). هناك تنطبق قواعد أخرى.

رد أبي يحيى الليبي

جاء الرد على العمر سريعاً وجاء من واحد من «النجوم» الجدد من «علماء الإنترنت» الجهاديين، وهو محمد عبد المجيد حسن قائد المعروف على نحو أفضل باسم «أبو يحيى الليبي». ففي ١١ تموز/يوليو ٢٠٠٧، علق مركز الفجر للمعلومات من مساندي الجهاد العالمي رده في المنابر الجهادية، وكان بعنوان: نثر الجواهر في مناقشة المعترض على تفجيرات الجزائر، وهو نوعاً ما عنوان فخم، وهو يشدد على أهميته(٣). وزيادة على ذلك، فالرد مكتوب في شكل مشابه لتفسير القرآن حيث يعرض النص الأصلي «آية بعد آية» مع تحليل الليبي بينها.

القائد، هو الليبي الذي كان واحداً من أول المتطوعين العرب الذين ذهبوا إلى أفغانستان، وكان القائد حتى نهاية العام ٢٠٠١ هو مدير موقع طالبان في الإنترنت. قبض عليه في العام ٢٠٠٢ في كراتشي من القوات الباكستانية والأمريكية ووضع في السجن في باغرام. في شهر تموز/يوليو ٢٠٠٥، استطاع هو وثلاثة آخرون من السجناء العرب أن يهربوا من

---

(٢) عن إحباط الولايات المتحدة بشأن المواقف السعودية في العراق انظر: نيويورك تايمز، ٢٧ تموز/يوليو ٢٠٠٧، <url_http://www.nytimes.com/2007/07/27/world/middleeast/27saudi.html?_r=1&th&oref=slogin>.

(٣) أبو يحيى الليبي، نثر الجواهر في مناقشات المعترض على تفجيرات الجزائر. انظر: على الإنترنت: <http://www.alhesbah.org/v/showthread.php?t=140297>.

السجن. وبعد الهرب، نشر تقريراً طويلاً عن السجون التي كان الجهاديون يحتجزون فيها وعن طرق المحققين الأمريكيين[٤]. وبعد ذلك صار عالماً معروفاً جيداً عبر مقالاته في منابر الجهاديين. وهو جزء من جماعة مشهورة شعبياً من علماء الجهاديين الذين يعرفون كيف يستخدمون الإنترنت استخداماً فعالاً من أجل الإشراب العقائدي الجهادي وشعبيته تتصاعد في المنابر الجهادية. وهو أيضاً مثال جيد على الشعبية المستمرة والتمجيد لأول جيل من علماء «الأفغان العرب»، الذين مازالوا يعتبرون الجيل المؤسس للسلفية الجهادية.

في العام ٢٠٠٦، نشر الليبي ثلاث كراسات قرر فيها النقاط الرئيسة من وجهة نظره. إحدى الكراسات كانت بعنوان: حربنا: بين قسوة الأمس واحتراز الغد[٥]، وأخرى كانت بعنوان: جهاد أم مقاومة؟ وهي عن مصطلحات الجهاد[٦]، وخدمت لتكون مقدمة لمناقشة أوسع عن حرب المصطلحات[٧]. وافتراضه الأساسي هو أن الحرب بين الإسلام والكفار حرب أبدية ولن يتوقف أي من الجانبين حتى يكون قد غلب خصمه. ولذلك، فاستخدام تعبير مقاومة (الذي تستخدمه بعض المدارس الجهادية، وفوق الجميع أبو مصعب السوري) هو استخدام مضلل ويميل إلى الربط فقط مع جزء من المعنى الشامل للجهاد ـ هو الجزء الدفاعي ضد الاحتلال. وفي كتابه: حربنا (معركتنا)، يحذر ضد «العدو المخادع من الداخل»، المحدد بالحكومات العربية والإسلامية، أو عناصر أخرى داخل المجتمعات العربية. فهؤلاء يظهرون التعاطف مع المجاهدين في حين أنهم يريدون فقط أن يسيطروا على جهادِهم وأن يخونوهم في المستقبل. «يجب على المجاهدين أن يعرفوا أن هؤلاء أخطر وأكثر عداء لجهادهم، وهم يرغبون في عرقلتهم أكثر حتى من الصليبيين». والاستنتاج هو أن النصر يمكن تحقيقه فقط بالاعتماد الكامل على جهاد «شامل» لا هوادة فيه في أنقى تفسير إسلامي له. وفقدان الليبي للثقة في العديدين من

---

(٤) انظر: <http://w-n-n-com/showthread.php?t = 4271>.

(٥) معركتنا: بيان شدة الأمس احتراز الغد. انظر: <http://www.tawhed.wl/r? = 4328>.

(٦) جهاد أم مقاومة؟ انظر: <http://www.tawhed.ws/r?i = 3895>.

(٧) حرب المصطلحات. انظر: <http://www.tawhed.ws/r?i = 4032>.

العناصر الإسلامية داخل الأمة، أمر واضح، والطريقة الوحيدة لتأمين النصر هي إنتاج «أنهار من دم الشهداء، وجبال عالية من الأشلاء الممزقة، والأرواح المحمولة قدماً بالحماسة الدينية، تبحث عن الشهادة وتركض نحو فسيح الجنات».

وحسب ما يقوله الليبي فمعظم المسلمين، في الجزائر أو في أمكنة أخرى، هم من المستضعفين وضعفاء بسبب الاضطهاد، وجماعة صغيرة فقط من المجاهدين تستطيع أن تدافع عنهم، وذلك نظراً إلى أن العدو الكافر يشمل العديد من الدوائر ولأن المجاهدين فقط هم المحفوزون بالمبادئ الإسلامية الصحيحة «يجب أن نقاتل كل الكفار، سواء منهم المرتدون أو الصليبيون أو القوميون أو الأجانب، العرب وغير العرب، وسواء أكانت أسماؤهم عبد العزيز بوتفليقة، أو عبد الله بن عبد العزيز، أو عبد الله بن الحسين، أو معمر القذافي، أو جورج بوش، أو طوني بلير، أو ساركوزي، أو أولمرت». وعلى كل حال، فالسؤال الرئيس الذي أثاره الدكتور العمر هو «ما ذنب المجتمعات والأمم الإسلامية التي تعاني الكثير جداً من هذا الجهاد؟» وهنا صَيْدُ الليبي وزملائه الجهاديين، الذين يحاول هو أن يمثلهم: «الأمة المسكينة مضطهدة ومهاجمة «بنار» القوانين الشيطانية، التي يحاول المجاهدون ليل نهار أن يحرروها منها». وبكلمات أخرى، فالطريقة الوحيدة لتحرير المسلمين من الشيطان هي تشجيعهم وتحريضهم على أن يشاركوا في الجهاد المقاتل.

والليبي يعارض أيضاً التمييز الذي وضعه العمر وآخرون بين العراق، وفلسطين، والشيشان، حيث يكون القتال ضد احتلال الغريب الكافر وهنا يكون الجهاد مشروعاً ومباركاً، وبين الأرض العربية التي يكون فيها الجهاد محرماً نظراً إلى أنها أراض غير محتلة. وبحسب ما يقوله الليبي، ليس هناك بينة دينية للتمييز بين هذه الأراضي المختلفة «الحكومات العربية المرتدة هي تلك التي تمكن لاحتلال الكفار الأجانب في الأراضي الإسلامية». لذلك، من الناحية الإسلامية، ليس هناك فرق مطلقاً بين الجهاد في تلك الأراضي المحتلة وبين الجهاد في أراض احتلها المرتدون العرب. وبعمله هذا، يعيد الليبي توكيد مبدأ التكفير الجزائري والجهادي لجميع تلك العناصر داخل المجتمعات الإسلامية التي لا تقبل صيغته وتعريفه للجهاد.

خاتمة

الإرهاب الجهادي في بلاد المسلمين وضد المسلمين هو واحد من «أعقاب آخيل» للقاعدة وللجهاد العالمي، وهو سبب جيد لتوجيه النقد. ولذلك، ليس رد أبي يحيى الليبي، مجرد جواب لرأي العمر، ولكنه أيضاً عنصر أساسي في الحوار المتنامي حول الهجمات الإرهابية ضد المدنيين المسلمين أو في الأراضي الإسلامية. وفي الأعوام الحديثة، منذ وقوع التفجيرات في لندن وفي عمان في العام ٢٠٠٥، يوجه النقد إلى الهجمات الدموية ضد المدنيين الشيعة في العراق، وهناك حوار مستمر بين مدرستين من الفكر داخل القاعدة أو الجهاد العالمي: المدرسة الأولى هي التي ينتمي إليها أبو بصير الطرطوسي وأبو محمد المقدسي، وهي معارضة للمدرسة الثانية من العلماء السلفيين الجهاديين السعوديين، التي توفر الدعم الكامل لما قد نسميه «عقيدة الزرقاوي» ـ العنف الذي لا يُمَيِّز الموجَّه ضد كل واحد لا يساند السلفية الجهادية. و«عقيدة الزرقاوي» مشابهة تماماً للتكفير الجزائري في التسعينيات، ومن هنا، فالحوار بين العمر وبين الليبي حول الحالة الجزائرية حوار مهم. لقد اكتسب المزيد من الأهمية منذ أن «رفع درجة» إيران والشيعة إلى مرتبة الأعداء الرئيسيين من طرف خلفاء الزرقاوي في العراق، مدعوين بعلماء سلفيين جهاديين عرب من أمثال الكويتي حامد العلي وعديد من «علماء الإنترنت» مثل الليبي.

ويقف في الخلفية سؤال عن: ما هو بالضبط موقف القيادة المركزية القديمة من «التيار الرئيس للقاعدة» وخصوصاً الدكتور أيمن الظواهري؟ ويبدو أبو عمر البغدادي، أمير الدولة الإسلامية في العراق، وهو غير معروف، يبدو حتى الآن أنه يتبع «عقيدة الزرقاوي». في ٨ تموز/ يوليو ٢٠٠٧، في واحد من أواخر خطاباته المسجلة على شريط مصور (فيديو) على الإنترنت، هدد حتى الحكومة الإيرانية ـ وسماهم «الكلاب الفارسية» ـ وأعطى إيران إنذاراً نهائياً لمدة شهرين لتسحب دعمها عن العراقيين الشيعة وأن «توقف التدخل بشكل مباشر وغير مباشر في شؤون دولة العراق الإسلامية». وكانت دعوته موجهة إلى «كل السنيين، والشباب السلفي الجهادي في كل أنحاء العالم على وجه الخصوص، ليتجهزوا لهذه الحرب وأن يعملوا الاستعدادات من أجلها. «أطلب منكم أن لا توفروا أي جهد

حالما تعطى لكم تعليماتنا». وكان البغدادي يتحدث كأنه كان أمير خلافة إسلامية كاملة تغطي كل العالم الإسلامي، وليس مجرد الدولة الإسلامية في العراق. وهذه هي أول مرة ظهر فيها مثل هذا الادعاء من قائد معترف به من القاعدة، وهو يثير سؤالاً آخر يتعلق بسيطرة «التيار الرئيس للقاعدة» على التمرد الجهادي في العراق، أو في المناطق الأخرى، مثل المغرب، أو لبنان، أو الصومال.

وتحدث البغدادي أيضاً بشكل مختلف قليلاً عن خطاباته السابقة حول الشيعة العراقيين، محاولاً أن يميز بين قيادتهم الشيعية والجماهير الشيعية الكبرى. ومع ذلك، ففي أثناء ذلك، نحن نشهد استخداماً متزايداً للتفجيرات الانتحارية التي لا تميز ونشهد هجمات ضد المسلمين في أنحاء أخرى من العالم الإسلامي، في الجزائر، وفي الصومال، وفي باكستان، وفي أحدث الأعمال في ليبيا. لقد كانت الجزائر تقليدياً نموذجاً مهماً للحركات العربية، قومياً وإسلامياً معاً، والعديد من العلماء الجهاديين السلفيين (أبو مصعب السوري، وأبو قتادة الفلسطيني، وأبو بصير الطرطوسي) كانوا منغمسين بعمق في جماعاتها الجهادية وفي نزاعاتها الداخلية وفي حواراتها. في ذلك الضوء يعتبر رد أبي يحيى الليبي مهماً أيضاً.

ويبدو أنه من بين كل التمردات الجهادية والتنظيمات الإرهابية، ما زالت الجزائر نموذجاً، ومساندو القاعدة فخورون لأنهم يمثلون الجهاد المتجدد هناك بوصفه إنجازاً عظيماً. في ٨ آب/أغسطس ٢٠٠٧، ألصق عضو من منبر جهادي بياناً أصدره تنظيم القاعدة في المغرب الإسلامي، وفيه زعمت الجماعة المسؤولية عن مهاجمة دورية من الشرطة الجزائرية في الشمال الشرقي من الجزائر. وقُدِّم شريط مصور (فيديو) مدته ١٣,٢٧ من الدقائق هو جزء من سلسلة تحت ظل السيوف، وأظهر الشريط المهاجمين من دون أقنعة، إضافة إلى الأرض، والمعدات المستخدمة، والمعدات التي تم الاستيلاء عليها. وكان أحد الملامح الرئيسة لهذا الشريط المصور هو الثقة بالنفس التي أشعت من الجماعة الجزائرية. النموذج الجزائري مهم أيضاً على خلفية إخفاق القاعدة والجهاد العالمي في أن تجد نموذجاً في فلسطين. حماس ليست هي «الشوكة» الوحيدة في خاصرة

طموحات القاعدة، ولكنها منتقدة أيضاً نقداً كثيراً من علماء القاعدة من أجل العديد من «خطيئاتها». وكان أبو يحيى الليي واحداً من أقسى نقادها في شريط مصور طويل في شهر نيسان/ أبريل ٢٠٠٧.

في العام الماضي، كان أبو يحيى الليبي يلعب دوراً مهماً ليس فقط في الدفاع عن مواقف القاعدة والجهاد العالمي والترويج لها ولكن بوصفه أيضاً واحداً من «علماء الإلهيات» (الثيولوجيين) للجهاد الدولي في مواجهة الهجمات التي يقوم بها رجال الدين المسلمون المعارضون. وحقيقةُ انتمائه إلى الجيل الأول من أعضاء القاعدة تمنحه المزيد من التأثير والمجد في صفوف مساندي الجهاد العالمي، وخصوصاً عبر الإنترنت. وفي غضون السنتين منذ هربه من السجن، التحق بصفوف علماء الجهاديين السلفيين الذين ينادون «بالجهاد الشامل» ودراسته الإسلامية الرسمية ليست واضحة مطلقاً. ومع ذلك، فقراؤه على الإنترنت أقل اهتماماً بشهادته من اهتمامهم بالسطر الأخير من استنتاجه: مشروعية «الجهاد التكفيري الشامل»، وفيه تسمح قواعد الاشتباك بكل حركة تروج هدف الجهاد، أو «تقبض على أكثر قدر تستطيعه».

ومع ذلك، يجب أن يُلاحظ أنه بالنسبة إلى أولئك الذين يحاولون أن يفهموا الميل العقلي للعلماء الجهاديين من خلال إشرابهم العقائدي على الإنترنت، يعتبر أبو يحيى الليبي وزملاؤه أسهل على الفهم من غموض نظرائهم من العلماء، وخصوصاً السعوديين الذين تكون كتاباتهم مشربة بكلام مخادع. ودور «علماء الإنترنت»، سواء المعروفون جيداً في أوساطهم، الذين يظهرون بأسمائهم الحقيقية، أو أولئك الذين يختبئون في منابر الجهاديين خلف أسماء مستعارة، دورهم هو دعم وشرعنة المواقف المتطرفة التي يريد جمهورهم أن يسمعها. ومثل هذه الكتابات جزء لا يتجزأ مما صار حديثاً فرعاً شرعياً من الجهاد ـ أي، الدعاية الجهادية. وهي دعاية تقدم الكثير من الرضا والإحساس بالهوية والانتماء إلى عدد متزايد من «الطلاب» في «الجامعة المفتوحة لدراسات الجهاد». والعلماء المتحمسون مثل الليبي، أو موضوعات نموذجية مثل الجهاد في الجزائر، أو شرائط مصورة عديدة من العراق أو من أماكن أخرى، هي كلها جزء من جهاز يلهب خيال الشباب المردكلين، الذين يستطيعون الالتحاق بالجهاد، ابتداء

من البيت. فهم لم يبقوا بعد الآن يعتبرون من «المتهربين من الجهاد»، أو المتقاعدين، والتعبير صاغه سيد قطب لأولئك الذين لا يلتحقون بالجهاد العسكري. «الجهاد الشامل»، جهاد الليبي ومن جملته في البلاد الإسلامية وضد المسلمين «المرتدين» يمكّن الذين يستطيعون الالتحاق بالجهاد من توجيه العديد من عواطف الإحباط، والإجهاد الشخصي أو الاجتماعي، والبغضاء، والخوف إلى جهاد مشروع، ويوافق عليه من الناحية الدينية علماء حقيقيون أو مزيفون.

هناك إشارة استفهام كبيرة حول استخدام تعبير «سلفي» فيما يخص الجماعات الجهادية. إن من الأنسب أن يسمى هذا التيار «جهادي تكفيري» لا «جهادي سلفي». وزيادة على ما تقدم، فنحن حين ننظر بشكل كامل إلى أثر هذه الحوارات العقدية على جمهور الجهاديين من الأتباع، والمتعاطفين، والشباب المردكلين ذاتياً، فنحن نستطيع أن نصل إلى استنتاج بأنهم ليسوا مهتمين على نحو خاص في تعريف السلفية. وهم على ما يظهر يبحثون عن السطر الأخير ـ وهو هل أكثر الأشكال تطرفاً من الجهاد المقاتل موافق عليها أم لا؟ الأسلوب الذي تم التوصل به إلى الموافقة أقل جاذبية بالنسبة إليهم.

(١٢)
«غلاة النظريين المدمِّرين»
نقد أبي مصعب السوري للسلفيين في التيار الجهادي

برينيار ليا

مقدمة

مقالة كوينتان ويكتوروفتش المبدعة، «تشريح الحركة السلفية» تقسم الحركة السلفية إلى ثلاثة تيارات: الأنقياء، والسياسيين، والجهاديين، توحدهم عقيدة سلفية مشتركة، ولكنهم منقسمون انقساماً حاداً على الكيفية التي يفسرون بها السياق والواقع الذي يجب فيه أن تطبق العقيدة السلفية[١]. ومثل هذا التصنيف منير ومفيد من حيث هو أول خطوة نحو فهم الحركات السلفية المعاصرة. ومع ذلك، فهذا التصنيف لا يوفر الكثير من المساعدة في فهم النزاعات والصراعات العقدية العديدة داخل التيار الجهادي[٢]. وزيادة على ما تقدم، فهي قد تضللنا لتقودنا نحو التفكير في

---

(١) كوينتام ويكتوروفيتش، «تشريح الحركة السلفية»، دراسات في النزاع والإرهاب، ج ٢٩ رقم ٣ (نيسان/ أبريل ـ أيار/ مايو ٢٠٠٦)، ص ٢٠٧ ـ ٣٩.

(٢) لغرض هذه المقالة سيكفي تعريف السوري الخاص به: فهو يعرف التيار الجهادي تعريفاً شاملاً نوعاً ما، مقرراً جزئياً بالأيديولوجية وجزئياً بأعدائه الرئيسيين: «إنه يضم تنظيمات، وجماعات، ومجالس، وعلماء، ومفكرين، وشخصيات رموزاً، وأفراداً قد تبنوا أيديولوجية الجهاد المسلح ضد الأنظمة الموجودة في العالم العربي ـ الإسلامي على أساس أن هذه الأنظمة المرتدة تحكم (بغير ما أنزل الله)، وبالتشريع من دون الله، وبإعطائهم ولاءهم ومساعدتهم إلى الكفار =

الجهاديين المعاصرين بوصفهم ببساطة عناصر مردكلة داخل ظاهرة سلفية أوسع - أو بوصفهم منتجاً فرعياً للظاهرة.

وكتابات منظر واستراتيجي القاعدة السوري مصطفى بن عبد القادر ست مريم ناصر، والمعروف على نحو أفضل بأسمائه المستعارة أبو مصعب السوري أو عمر عبد الحكيم، هي نقطة بدء جيدة لفهم بعض النزاعات العقدية داخل التيار الجهادي. فحتى اعتقاله في كويتا حسب ما يفترض، في باكستان في أواخر العام ٢٠٠٥، كان السوري واحداً من أصرح وأوضح الكتاب داخل هذه الحركة، وقد أثار تحليله النقدي لتجارب الجهاديين السابقة، وخصوصاً في الجزائر، ردوداً قوية وحوارات قوية. وزيادة على ما تقدم، فخبراته الخاصة من تنويعة من ميادين المعارك، وتدريبه بوصفه مؤرخاً، وطموحاته في رواية وتحليل التيار الجهادي«موضوعياً» في كتاباته، تجعل قراءة كتبه أيضاً مثيرة للاهتمام جداً.

عند الحديث على وجه العموم يمكن للمرء أن يحدد اتجاهين داخل التيار الجهادي، لهما علاقة بهذا الفصل، وكانا بارزين في الفترة من أواسط التسعينيات من ١٩٩٠ وحتى العام ٢٠٠١، مثلما وصفا في كتب السوري من هذه الفترة. وهذا التقسيم لم يُضْفَ عليه الطابع الرسمي في أي طريقة وربما يكون من الأفضل أن يوصف بأنه طيف أو سلسلة متصلة، من المواقف، محددة بموقفين طرفيين. في طرف واحد كان السلفيون الأنقياء الذين كان النقاء العقدي بالنسبة إليهم ذا أهمية جوهرية، حتى لو عنى ذلك خوض معارك جانبية، ومعاداة الحلفاء، وتمزيق أي شكل من أشكال الجبهة المشتركة ضد العدو الصهيوني الصليبي. وفي الطرف الآخر وُجِد المفكرون شبه المستقلين والاستراتيجيون مثل السوري، الذين كانت الاستراتيجية هي انشغالهم الرئيس، أي: الطرق التي يستطيع بها التيار الجهادي أن يقاتل

= الأعداء المختلفين للأمة الإسلامية. والتيار الجهادي تبنى أيضاً برنامج الجهاد المسلح ضد القوات الاستعمارية التي تهاجم أراضي المسلمين على أساس أن تلك الأنظمة هي حلفاء يقاتلون الإسلام والمسلمين». انظر: عمر عبد الحكيم (أبو مصعب السوري). دعوة المقاومة الإسلامية العالمية، الجز ١: الجذور، والتاريخ، والخبرات. الجزء ٢: الدعوة، والبرنامج، والطريقة (في اللغة العربية) (مكان النشر والناشر غير معروفين، كانون الأول/ديسمبر ٢٠٠٤)، [من هنا فصاعداً يستشهد به باسم [دعوة المقاومة الإسلامية العالمية]، ص ٦٨٥.

أعداءه على نحو أفعل ما يكون، وليس النقاء العقدي من أجل النقاء نفسه.

والسوري نفسه الذي ولد في عائلة سورية صوفية (الطريقة الرفاعية في حلب) وصل إلى تبني العقائد السلفية والدفاع عنها في كتاباته، ولكنه فعل هذا فقط لأن ذلك هو ما كان اسم اللعبة. فمن كتاباته، يستطيع المرء أن يشعر بأنه لو كان قد ولد قبل عشرين سنة من مولده لكان هذا السوري قاتل بشدة مساوية تحت شعارات ماركسية أو عربية جامعة وحدوية. لقد اتخذ لنفسه أسلوب الكاتب، والمنظر، والاستراتيجي، ورفض بشكل مطّرد أن يُدعى عالماً أو رجل دين. ففي أفغانستان، حيث صار محاضراً بارزاً عن نظرية حرب العصابات، واجه السوري انتقاداً بسبب الاستشهاد بمصادر غربية، وحتى يسارية في محاضراته[٣]. على هذه الخلفية، ليس مثيراً للدهشة، أن السوري تصادم مع عناصر «السلفيين الأنقياء» في عدد من المناسبات. وفي حين اختلفت القضايا المحددة اختلافاً كبيراً، فقد دارت كلها حول المأزق العام، أو الحيرة، بشأن الكيفية التي تقيم بها توازناً بين النقاء الأيديولوجي في مقابل النفعية السياسية. وسأبين مثالين عن خطابته المناوئة للسلفية: الأول مأخوذ من خبرته مع أبي قتادة الفلسطيني في لندن، والثاني يتناول احتكاكاته مع سلفيي الخط المتشدد في أفغانستان.

كلتا الحالتين توحي أن انتشار العقائد السلفية الأنقيائية في التيار الجهادي، بدل أن يكون مصدر قوة وتجديد كوّن عقبة كبيرة للحشد الجهادي، وخدم في معظم الأوقات لإعاقة وشل الجماعات الجهادية بأن شوشهم بانشقاقات ونزاعات داخلية. وبشكل عام أكثر، يبرز نقد السوري ما يحتمل أن يكون ظاهرة عامة في أي حركة تمردية أيديولوجية منظمة أي الصراع بين الأنقياء الأيديولوجيين وبين الذرائعيين السياسيين العسكريين.

---

(٣) في الحقيقة، يبدو أن أهم بند في منهاجه الدراسي لحرب العصابات كان ترجمة عربية لكتاب روبرت تابر حرب البرغوث: دراسة في حرب العصابات النظرية والتطبيق، نشر في العام ١٩٦٥. وفي أثناء إقامته الثانية في أفغانستان، من العام ١٩٩٨ فصاعداً، أعطى الكثير من المحاضرات المستندة فقط إلى هذا الكتاب. والترجمة العربية لهذا الكتاب كانت بعنوان «حرب المستضعفين». انظر: أبو مصعب السوري «شرح كتاب «حرب المستضعفين»» (في اللغة العربية)، ملصق على منتديات الفردوس الجهادية، ٢١ أيلول/ سبتمبر، ٢٠٠٦، <http://www.alfirdaws.org/vb/showthread.php?t = 16892&highlight = %E3%D5%DA%C8 = %c7%El%D3%E6%Dl%De>، تم الوصول له في شهر تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠٠٦.

«الدور المدمر» لرجال الدين السلفيين

في حين يكون النقاش العام لهندسة مناظر الأيديولوجية السلفية خارج نطاق هذه الورقة، فقد يكون مفيداً أن نسترجع الأسباب التي جعلت المنظرين الجهاديين من أمثال السوري يصلون إلى استخدام مثل هذه الكلمات اللاذعة والقاسية عن رجال الدين السلفيين القياديين. صراع القاعدة ضد الولايات المتحدة وحلفائها الأوروبيين والعرب، والمملكة العربية السعودية بشكل خاص، اعتمد دائماً على حد أدنى من الشرعنة السياسة الدينية، وهو ما يشرح لماذا يكون هناك أدبيات أكثر إلى حد بعيد على مواقع الجهاد تعالج سؤال «لماذا الجهاد؟» بدل «كيف الجهاد؟»[٤].

منذ أواسط التسعينيات من ١٩٩٠، فنّد رجال دين سلفيون بارزون من المملكة العربية السعودية ومن اليمن، فندوا رسالة ابن لادن ودافعوا عن أنظمة الحكم ضد الدعاية الجهادية، وهو ما أكسبهم نعوتاً مثل علماء السلطان، وأسوأ. واهتم السوري اهتماماً كبيراً بهذه النزاعات، وألّف دراسة طويلة، يفصل فيها ويحلل نقد ابن لادن ونقد قائد الانشقاق السعودي المقيم في لندن سعد الفقيه للشيخ ابن باز والشيخ ابن عثيمين، وهما اثنان من أشهر علماء المملكة العربية السعودية[٥]. والسوري، وهو لا يرى نفسه عضواً من رجال الدين يستطيع أن يتحدى رجال الدين في ميدان اختصاصهم، وجد من الأنفع أن يشن هجومه من خلال كلمات أشهر منشقين سعوديين، أحدهما من المعسكر الإصلاحي والثاني من المعسكر الجهادي. والجمهور المقصود كان بوضوح المتعاطفين والمجندين الذين كانوا مترددين في الالتحاق بالقاعدة من دون الشرعنة الدينية الضرورية. وهذا هو ما أهم السوري أكثر مما أهمه بخصوص الدور السلبي الذي لعبه

---

(٤) برينيار ليا، «القاعدة على الإنترنت: فهم البنية التحية للجهاديين على الإنترنت» جينز إنتللجينس ريفيو على الإنترنت، كانون الثاني/ يناير ٢٠٠٦.

(٥) عمر عبد الحكيم (أبو مصعب السوري)، شهادة قادة المجاهدين و(تيار) الإصلاح حول علماء السلطان في أرض الحرمين الشريفين، المسماة المملكة العربية السعودية: قراءة وشرح الرسائل والبيانات من الشيخ أسامة بن لادن والدكتور سعد الفقيه إلى الشيخ ابن باز، والشيخ ابن عثيمين وعلماء الدين في أرض الحرمين الشريفين (في اللغة العربية) (كابول: مركز الغربة للدراسات الإسلامية والإعلام، ٣١ كانون الثاني/ يناير ٢٠٠١، قضايا المنتصر في الحق، رقم ٥).

«السلفيون الأنقياء». علماؤهم في الدين ضللوا «المجاهدين»، وحولوهم بعيداً عن ميدان المعركة بالوعظ بالولاء للحكام الفاسدين الذين تحالفوا بأنفسهم مع الكفار.

ورواية السوري لخبرة ابن لادن الجهادية في اليمن التي لا يعرف عنها إلا القليل من العام ١٩٨٩ فصاعداً قد تكون مسعفة في توضيح لماذا واجه الجهاديون الثوريون مثلُ السوري مثلَ هذا التحدي المرعب من كل من السلفيين الأنقياء والسلفيين ذوي العقلية السياسة على حد سواء. ويتذكر السوري، أن ابن لادن، حاول بعد الانسحاب السوفياتي من أفغانستان في العام ١٩٨٨ وتأسيس القاعدة، أن يؤسس من دون نجاح «قاعدة جهادية» في اليمن. وكانت هذه المحاولة هي أول مغامرة عسكرية لابن لادن في خارج أفغانستان[٦]. والنزاع حول الدستور الجديد لليمن الموحد بين الإسلاميين والعلمانيين كان قد قدم نافذة لفرصة للتيار الجهادي في بلد، هو في تقدير السوري، كان يمتلك جميع الشروط المسبقة لثورة جهادية ناجحة.

ويضع السوري جزءاً من المسؤولية عن إخفاق جهود ابن لادن في اليمن على عاتق «العلماء السلفيين» القادة. وكان ابن لادن قد ذهب أشواطاً كبيرة لم يدخر جهوداً أو يوفر أي مال، ليستميلهم إلى جانبه، معتقداً أن أي ثورة في اليمن يجب أن تحظى بدعمهم كي تنجح. وكان السوري وآخرون راديكاليون حول ابن لادن قد استحثوه على الاستمرار وقالوا إن عليه أن يندفع قدماً، حتى من دون دعم أولئك العلماء. ولكن ابن لادن تردد. وكما تبين فقد وقف قادة مفتاحيون في المجتمع اليمني، من القادة القبائليين، إلى الإخوان المسلمين، والعلماء السلفيين، كلهم وقفوا إلى جانب حكومة علي عبد الله صالح. حتى المحاربون القدماء اليمنيون من حرب تحرير أفغانستان، الذين كانوا قد تدربوا وقاتلوا مع ابن لادن، استمالهم نظام الحكم الجديد، وقبلوا مناصب حكومية[٧]. ولعب العالم الشيخ السلفي مقبل بن هادي الوادعي دوراً «مخرباً ومدمراً» بشكل خاص ضد ابن لادن. ففي ما يتذكره السوري، أن الوداعي:

---

(٦) دعوة المقاومة الإسلامية العالمية، ص ٧٧٥.

(٧) نفسه، ص ٧٧٦.

«كان قد كتب كتاباً وصف فيه الشيخ أسامة بن لادن بأصل كل الصراع المدني (رأس الفتنة) في اليمن. ونشر تسجيلات لتباع في أركان الشوارع للناس حين مغادرتهم للمساجد بعد صلاتهم صلاة الجمعة. وفي تلك التسجيلات هاجم بشدة ابن لادن، وذكر مزاعم كاذبة أن ابن لادن كان قد أعطاه مالاً ليجنده لجهاد كان يهدف إلى أن يسبب الفتنة في البلد [...]، وكنت أنا قد سمعت الشيخ ابن لادن يتحدث مرة مع ضيوفه عن هذا الأمر وقال: إنه لو كان سيسامح كل شخص كان قد أساء إليه في حياته، فهو لن يسامح الوادعي»[8].

وما أغضب السوري أشد الغضب حقيقة أن خطابة السلفيين المناوئة لابن لادن بدت أنها تجد أرضاً خصبة في صفوف القاعدة المساندة المفتاحية لتنظيم القاعدة في اليمن: «مجاهدون يمنيون شباب معينون كانوا قد زعموا أن الوادعي كان هو شيخ السلفية!! [أي عالم الدين الرئيس لعقيدة السلفيين]»[9]. وواضح، أن خطابة السلفيين، في شكلها الأنقى والمناوئ للثورة، كان له مثل هذا التأثير المهم في التيار الجهادي وفي قواعد تجنيده والذي لا يمكن صرف النظر عنه من كتّاب ومنظرين مثل السوري. ومن هنا: تعامل السوري على مدى واسع مع المكون الأيديولوجي لتيار الجهاد في شكل عام، ومع «المشكلة» السلفية، كما عبر عنها هو، في شكل خاص[10].

والسبب الذي من أجله كان مثل هذا الصدى للخطابة المناوئة لابن لادن، من العلماء السلفيين البارزين، في أوساط قلب قاعدة التجنيد لتنظيم القاعدة، هو أن الحركة الجهادية لم تكن تمتلك أساساً أيديولوجياً مؤسساً تأسيساً جيداً وموحداً، ومنفصلاً عن المدرسة السلفية، كانت شخصية التنظيم الأيديولوجية متعددة الوجوه، وتتطور، ومفتوحة لتأثيرات جديدة. وفي تحليل السوري، أن أيديولوجية التيار الجهادي اشتقت من تنويعة من المصادر، ومن بين هذه المصادر سلفية عقائدية كانت قادماً متأخراً إلى

(٨) نفسه، ص ٧٧٥ ـ ٧٧٦.

(٩) نفسه، ص ٧٧٥. انظر: الفصل ١٤ في هذا الكتاب للمزيد عن مقبل الوداعي.

(١٠) نفسه، ص ١٠٦٠.

التنويعة. وتأثير أيديولوجيته بدأ بقصد مخلص في أثناء مشاركة العرب في حرب تحرير أفغانستان في أثناء الثمانينيات ن ١٩٨٠، وتنامى تأثيرها على التيار الجهادي منذ ذلك الوقت.

في وجهة نظر السوري، ضمت المصادر الرئيسة لأيديولوجية التيار الجهادي:

● البرنامج التنظيمي لسيد قطب، وخصوصاً مبادئه عن الحاكمية [أي، سيادة الله على الأرض].

● العقيدة الشرعية ـ السياسية لابن تيمية والمدرسة السلفية، وخصوصاً قاعدة الولاء والبراء.

● التراث الفقهي والعقدي للدعوة الوهابية.

● «بعض العناصر الأساسية» من أيديولوجية الإخوان المسلمين[(١١)].

وكان تراث الإخوان المسلمين مهماً، بالرغم من أن احتضانهم «للإسلامية الديمقراطية» قرب نهاية القرن العشرين خلق صدعاً ضخماً بينهم وبين التيار الجهادي. وبالرغم من توكيد السوري على قطب وعلى تراث الإخوان المسلمين فهو لم يقلل من المكون السلفي القوي في التيار الجهادي، وغالباً ما استخدم تعبير «المدرسة السلفية الجهادية»[(١٢)]. وفي رأي السوري، كان هذا قد صار «الهوية الرئيسة الأيديولوجية البرنامجية التي ميزت التيار الجهادي في أثناء الثمانينيات والتسعينيات من ١٩٩٠»[(١٣)].

---

(١١) وانسجاماً مع أسلوبه التربوي، والتعليمي في الكتابة، لخص السوري المكونات الأساسية والعناصر الأساسية للتيار الجهادي بهذه المعادلة الرياضية الأنيقة: «بعض العناصر الأساسية من أيديولوجية الإخوان المسلمين + البرنامج التنظيمي لسيد قطب + العقيدة الشرعية السياسية للإمام ابن تيمية والمدرسة السلفية + الميراث الفقهي والعقدي للدعوة الوهابية ـ البرنامج السياسي الشرعي التنظيمي للتيار الجهادي». نفسه، ص ٦٩٨.

(١٢) وعرفه بأنه «خليط من الأيديولوجية الجهادية القطبية التنظيمية (الفكر الحركي الجهادي القطبي)، والعقيدة السلفية والدعوة الوهابية». نفسه، ص ٦٩٧.

(١٣) نفسه، ص ٦٩٧.

السلفية مصدراً للاختلاف الداخلي وللمنازعات

من الواضح، أن السلفيين الأنقياء والأعضاء الديمقراطيين من الإخوان المسلمين، والقطبيين الثوريين لا ينسجمون بسهولة، والسوري واضح بلا لبس عن احتمال النزاعات الداخلية والانشقاقات بسبب وجود تاثيرات أيديولوجية متنافسة متعددة داخل التيار الجهادي. ولهذا السبب، كرس السوري حيزاً كبيراً لمناقشة وتحليل أصل العقيدة السلفية وتطورها، مبدياً وجهات نظره عن الكيفية التي يمكن بها تخفيف إمكانية النزاع[14]. وما يثير اهتمامنا هنا هو سبب وكيفية توصل السوري إلى تصور السلفيين بوصفهم «مشكلة».

حين يعيد السوري سرد تطور علم الإلهيات الإسلامي وظهور العقائد السلفية، فهو يتبع النزعة التقليدية للتاريخ الإسلامي، عن طريق التشديد على أن التأثيرات الخارجية المفسدة في الإسلام في أثناء الفترة القروسطية، وخصوصاً من الفلسفة الإغريقية والعقلانية، «كان لها تأثير سلبي من نسب خطيرة» على الإسلام[15]. ولكنه يختلف عن السلفيين الأنقياء في الإشارة إلى أن إدخال التفكير المنطقي كان له ميزاته، على الرغم من أنها، بالتأكيد، أقل من الضرر الذي سببته لتطور العقيدة الإسلامية[16]. وحين يناقش الحوارات الكبيرة والانشقاقات في الإسلام القروسطي التي شملت الأشاعرة، وأهل الحديث، والمعتزلة وآخرين، لا يبدو السوري مشغولاً بشكل شديد بإعلام قارئه من الذي كان على حق ومن كان مخطئاً. وبدلاً من ذلك، فهو يستنكر ولادة هذه النزاعات العقدية داخل الإيمان السني «التعصب المذهبي». و(التحزب)، وهو الذي أدى بدوره إلى «سفك الدماء، والمؤامرات، والقتال المهلك»[17]. ويجد السوري أن مثل هذه المعارك

---

(١٤) جاء هذا التحليل جزءاً من عرضه «للنظريات العملية»، التي كونت الجزء القلب من كتابه، دعوة المقاومة الإسلامية العالمية، وهو ملخص في ثماني نظريات منفصلة في الجزء الثاني من كتابه. وهي معاً، تشكل الاستراتيجية الشاملة للقتال الحربي للسوري. وأول هذه النظريات العملية هي «العقيدة القتالية»، وهي تناقش الأساس الأيديولوجي للحركة الجهادية. وهذا الفصل يتكون من ٢٠٠ مائتي صفحة تقريباً، ولا يمكن كما هو واضح مناقشته مطولاً هنا. نفسه، ص ٨٨٦ ـ ١٠٧٧.

(١٥) نفسه، ص ١٠٥٩.

(١٦) نفسه، ص ١٠٥٩.

(١٧) نفسه، ص ١٠٦٠.

الانشقاقية داخل الإيمان كانت نوعاً ما، قد احتُوِيت في أثناء الصراعات المضادة للاستعماريين في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، ولكنها عاودت الظهور بالقوة الكاملة في أثناء النصف الأخير من القرن العشرين نتيجة لصعود «الإحيائية الإسلامية المعاصرة» (الصحوة) وانتشار «الاتجاه السلفي»[١٨] المعاصر.

ويصور السوري السلفيين بوصفهم أكثر الجميع ميلاً إلى المنازعات: فهم فئة في حالة حرب مع «كل مدرسة إحيائية أخرى، [...] وعلى وجه الخصوص المدارس الإصلاحية، والصوفية، وحركة التبليغ (جماعة التبليغ والدعوة)، ومعظم رجال الدين الرسميين والأئمة، إضافة إلى علماء الدين في المذاهب الفقهية الأربعة»[١٩]. ويبدو واضحاً بشكل مفرط أن السوري يصور السلفيين بصفتهم ألماً في العنق بالنسبة إلى الجهاديين. إنه يفضل أن يكون من دونهم ومن دون صراعاتهم العقدية المشؤومة، ولكن ذلك من سوء الحظ ليس خياراً كما يشير السوري، لأن «معظم الجهاديين اختاروا العقيدة السلفية، والفقه السلفي، والبرنامج السلفي»، وبهذه الطريقة، كما يقول السوري وهو يتفجع «جاءت المشكلة إلينا، في نهاية المطاف»[٢٠].

ويتابع السوري مطولاً في وصف أثر السلفيين المفرق الممزق في الحركة الجهادية. والنزاعات المتنوعة المنبثقة من النزاعات حول العقيدة السلفية تشكل تهديداً خطيراً للتيار الجهادي: وهي

«واحدة من أشد القضايا عناداً لجوجاً [...] لأنها في نهاية اليوم، سوف تشكل نقطة دخول الانقسام، والحزبية، والفقه غير المتسامح، الذي يولد بدوره التعصب في مجال الأيديولوجية السياسية وكذلك في التعابير التنظيمية داخل الحركة الجهادية. إنها تسبب الصراع الداخلي في صفوف المسلمين وداخل حركة المقاومة نفسها في وقت يجري فيه غزونا من الأمريكيين ومن مغول الصهاينة وآلات حربهم، وفي وقت تقوم فيه

---

(١٨) نفسه.

(١٩) نفسه.

(٢٠) نفسه.

أقمارهم الاصطناعية بالتنصت على همهماتنا الأيديولوجية وتراقب حركاتنا اليومية [. . .]»[٢١].

وبكلمات أخرى، الخلافات الجدلية المحيطة بالعقيدة السلفية تمثل خطراً أمنياً مهماً لحركة الجهاد، وهي تهديد كبير للحركة في جملتها. وزيادة على ما تقدم، الحصر المتبجح الذي يروجه غلاة المنظرين السلفيين أدى إلى عجز التيار الجهاد عن تشكيل تحالفات وعلاقات تعاون مع محاربين إسلاميين آخرين. وبحسب ما يقوله السوري، «العديد من العلاقات أنهيت والنزاعات ابتدأت» نتيجة للسلفيين[٢٢]. فحضورهم في التيار الجهادي خلق في الواقع عدم تلاؤم من نسبة استراتيجية، في رأي السوري: السلفيون أثاروا النزاعات مع كل فرد ومع كل شخص، في الوقت الذي «يجب فيه للمقاومة أن تكون شعبية، وتعني مساهمة كاملة من كل فئات السكان، وتضم كل جماعاتهم المتعددة المتنوعة»، إذا كان يراد لها أن تنجح[٢٣].

ويجد السوري أيضاً أن السلفيين يشاركون في المسؤولية عن انتشار الأفكار والممارسات التكفيرية داخل التيار الجهادي. وهو كلف نفسه عناء تفنيد الفكرة بأن أيديولوجية التيار العام الجهادي «قد اندمجت مع التكفيرية» مثلما يناقش في الغالب خصوم الجهاديين، ولكنه يعترف أن: «بعض الرجال البارزين من التيار الجهادي السلفي، أو على الأقل أولئك العلماء والطلاب الذين اتبعوهم، قدموا تفسيرات كانت إما متطرفة، أو كانت مفصلة بأسلوب عام بحيث أخذ بعض الجهاديين الجهلة خطوة إضافية ووسعوا مفهوم (تكفير) الآخرين»[٢٤].

هذا الأمر والحقيقة التي تبين أن «أولئك الذين ينتمون فعلاً إلى الاتجاه التفكيري اعتمدوا على هذه النصوص [. . .]، هو ما قاد بدوره إلى تضييق الهامش بين الجهاديين وبين الاتجاه التكفيري»، وهو ضعف كان قد

---

(٢١) نفسه.

(٢٢) نفسه، ص ٨٤٦.

(٢٣) نفسه، ص ٨٤٢.

(٢٤) نفسه، ص ٨٤٢.

استغل استغلالاً كثيراً من العدو كما يتفجع السوري[٢٥]. ومنذ صعود الإسلامية السياسية المعاصرة، مع فئاتها العديدة أو فروعها، في النصف الأول من القرن العشرين، ربما كانت قضية التكفير هي أكثر قضية مفرقة للجميع. ومن هنا، كان نقد السوري في الحقيقة مهماً جداً.

ويقدم السوري عدداً من الأمثلة التي أثّر فيها تبني مواقف السلفية المتصلبين من أعضاء قادة لبعض جماعات الجهاد تأثيراً سلبياً في حركتهم. وسوف نناقش فيما يلي حالتين، إحداهما من لندن/ نيجيريا، والثانية من أفغانستان.

السوري وأبو قتادة في لندن، ١٩٩٣ ـ ١٩٩٦

المثال الأول يتضمن الخلية الإعلامية للجماعة الجزائرية الإسلامية المسلحة (وهي معروفة بشكل أفضل باسمها الفرنسي جي آي ايه) في لندن، التي نشرت نشرة الأنصار المعروفة جيداً بين العام ١٩٩٣ والعام ١٩٩٨[٢٦]. وكان السوري عضواً بارزاً في هذه الخلية من العام ١٩٩٤ حتى منتصف العام ١٩٩٦ وعمل بشكل وثيق مع رئيس التحرير، الشيخ عمر محمود عثمان أبو عمر، المعروف بشكل أفضل باسم أبو قتادة الفلسطيني، وهو رجل دين فلسطيني معروف جيداً مقيم في لندن، وكان قد ابتدأ يعظ في قاعة للصلاة في لندن في العام ١٩٩٤ وكان قد تبنى الجهاد الجزائري بوصفه قضيته الجوهرية. وفي ذلك الوقت، كان قد سبق له أن اجتذب العديد من الأتباع بعد عدة سنوات من الوعظ في بيشاور. ومع نهاية العقد، كان قد برز بوصفه رجل دين رئيساً سلفياً جهادياً وقائداً روحياً «على المستوى الأوروبي»[٢٧].

---

(٢٥) نفسه.

(٢٦) يستمد هذا الفصل بشكل كبير من كتابي: برينيار ليا، مخطط الجهاد العالمي: حياة استراتيجي القاعدة أبو مصعب السوري، لندن ونيويورك: هيرست ومطبعة جامعة كولومبيا، ٢٠٠٧، ص ١٨٢ ـ ١٨٨.

(٢٧) أُخذ أبو قتادة بشكل متكرر إلى الحجز من السلطات البريطانية التي دعته «أهم واعظ إسلامي متطرف» في البلاد. في شهر تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠٠١، أدرجته لجنة العقوبات ضد القاعدة وطالبان في الأمم المتحدة بوصفه شخصاً «ينتمي إلى تنظيم القاعدة أو مرتبط بها» انظر: وزارة العدل، «تعليمات القاضي المركزي رقم ٠٠٥ مدريد، خلاصة (إجراء عادي) ٠٠٠٠٠٣٥/ =

كانت علاقة أبي قتادة والسوري متميزة بالعديد من التناوب بين الصعود والهبوط. ووصف هذه العلاقة عضو سابق في الجماعة المقاتلة الليبية «صداعاً لكل واحد»[٢٨]، ولكن علاقتهما، بالتدريج صارت سيئة ووصل السوري إلى أن يوفر بعض أقسى كلمات نقده لأبي قتادة[٢٩]. فقد كان لهذا الأخير توجه سلفي أشد وأصلب من جهادية السوري الموجهة توجيهاً عسكرياً من الخط المتصلب ولكن الذرائعي. وحين غادر السوري لندن في العام ١٩٩٧، كان واحد من أول الأهداف التي وضعها لنفسه أن يكتب مذكراته عن اشتغاله في خلية إعلام الجماعة الإسلامية المقاتلة الجزائرية كي يفضح أبا قتادة ويكشف عن «تأثيره الكارثي» في التيار الجهادي في الجزائر، وهو مشروع ثناه عديدون من زملائه الأفغان العرب بقوة عن تحقيقه[٣٠].

ومِثْل السوري، كان أبو قتادة أيضاً في بيشاور، ولكن منذ ١٩٩٠ فقط، وذهب إلى داخل أفغانستان فقط بعد أن كانت كابول قد أعيد استردادها في العام ١٩٩٢[٣١]. وبعد خصامهما، بدأ السوري يذكر قراءه

= ٢٠٠١ ني» مؤرخة في ١٧ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٣ [تهمة ضد شبكة أبو الدحداح]، متوافر في <http://news.lpfindlaw.com/hdocs/terrorism/espbin/dn9173.pdf>، كان الوصول إليها في شهر شباط/ فبراير ٢٠٠٤، ص ٢٧، «لمحة: أبو قتادة»، أخبار بي بي سي، ٩ أيار/ مايو <http://news.bbc.co.uk/2/hi/uk_news/41415i4.stm> كان الوصول إليه في شهر تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠٠٦، ولجنة العقوبات ضد القاعدة وطالبان في الأمم المتحدة. «كشف بالأفراد الذين ينتمون إلى تنظيم القاعدة أو يرتبطون بها/ حدثت آخر مرة في ٢٥ تموز/ يوليو ٢٠٠٦»، <http://www.org/docs/sc/committees/1267/pdflist.pdf>، كان الوصول إليه وسط تموز/ يوليو ٢٠٠٦، ص ٢٨.

(٢٨) مقابلة المؤلف مع نومان بينوتمان، لندن، ١٥أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٦.

(٢٩) لم يكن نزاعهما حول الأيديولوجية فقط. كان شخصياً أيضاً. فأبو قتادة الاجتماعي، وصاحب القدرة على الكلام والشخصية الجذابة غطى بظله وحجب السوري وكسب إلى معسكره العديد من أتباع السوري. ببساطة أخفق السوري في تأسيس نفسه بصفة قائد، وفي جمع جمهور كبير من الأتباع، مع أنه كان محترماً لعلمه وخبرته. مقابلة المؤلف مع كميل طويل، لندن، ١٤ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٦، ومقابلة المؤلف سعد الفقيه على الهاتف، ١٧ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٦.

(٣٠) مقتبس من عمر عبد الحكيم (أبو مصعب السوري)، خلاصة شهادتي عن الجهاد في الجزائر، ١٩٨٨ ـ ١٩٩٦ (في اللغة العربية) (مكان النشر غير معروف والناشر غير معروف، ١حزيران/ يونيو ٢٠٠٤، قضايا في سلسلة المنتصر في الحق رقم ٦)، [من هنا فصاعداً خلاصة شهادتي عن الجهاد في الجزائر، ١٩٩٨٨ ـ ١٩٩٦]، ص ٢٧.

(٣١) «سؤال وجواب مع رجل الدين المسلم أبي قتادة»، سي إن إن. كوم ٢٩ تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠١. <http://archives.cnn.com/2001/world/europe/1127/gen.gatada.transcript.cnna/>، كان الوصول إليها في تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠٠٦.

بأن أبا قتادة جاء إلى المشهد الأفغاني فقط «بعد أن كان الجهاد الأفغاني قد انتهى» ولم يكن جهادياً مناسباً بخبرة ميدانية[٣٢]. وهذه النقطة موضحة أيضاً لنقد السوري للسلفيين. والسلفيون لم يكسبوا أوراق اعتمادهم في ميدان المعركة، وكانوا سيئي الإعداد لإرشاد الحركة الجهادية في بيئة غير مضياف بشكل متزايد ومعقدة أمنياً تواجه الجهاديين من أواسط التسعينيات من ١٩٩٠ فصاعداً.

وصفُ السوري لصعود أبي قتادة إلى البروز وصف كشاف:

«صار مسجده مكاناً توزع فيه النشرات، وتجمع فيه التبرعات، ومكاناً يجتمع فيه الجهاديون والمتعصبون. وصار أيضاً بقعة راقبت خدمة الأمن البريطاني والخدمات السرية الأخرى الإسلاميين. وبساطته وأخلاقه الدمثة صار أبو قتادة النقطة المرجعية الدينية لهؤلاء الشباب الجزائريين، والعرب الأفغان وآخرين في لندن الذين التحقوا بمدرسته. بعد مدة من الزمن، صار نقطة مرجعية لعديدين آخرين في العواصم الأوروبية، [...] وحدث هذا بالرغم من حقيقة أن أبا قتادة نفسه لم يكن جهادياً ولم يكن يملك تاريخاً في الميدان. ومع ذلك، فخلفيته السلفية، وحماسته الخطابية، وتبنيه الأفكار الجهادية مع التعطش في الدوائر الجهادية إلى أي عالم أو طالب علم، كان سيساند برنامجهم ويغطي حاجاتهم، صنعت منه شيخاً ونقطة مرجعية جهادية لدائرته»[٣٣].

ويستذكر السوري كيف أن أبا قتادة اجتذب حشداً بطريقة وجدها مقلقة بسبب يقظته الأمنية المستمرة الخاصة به:

«كان مسانداً لجماعة التبليغ، قبل أن يتحول إلى الأيديولوجية السلفية. فورث هذه الصفات الخطابية، والأخلاق المنفتحة، وغير المتعالية، والاجتماعية. وأحب الاجتماعات المطولة. فتح بيته ثم لاحقاً مسجده لكل زائر، وكانت تناقش كل قضية مع كل فرد وكل شخص بطريقة عفوية وغير متعالية. وفتحت البيوت السرية، وكانت تعقد فيها

(٣٢) خلاصة شهادتي عن الجهاد في الجزائر، ١٩٨٨ ـ ١٩٩٦، ص ٢٩.
(٣٣) نفسه، ص ٢١.

حفلات وجبة طعام رئيسة للجماعة. وعلى الرغم مما جلبه هذا الأسلوب [من الحراك الفعال] من حيث الجو الحميم والعديد من الأتباع، فإن تعقيداته الأمنية كانت قضية لا مفر منها، وخصوصاً في جو لندن وفي أوساط مساندي الجهاد في الجزائر»[٣٤].

وحين أغارت الشرطة البريطانية على مقر نشرة الأنصار في العام ١٩٩٥ طالبَ السوري أبا قتادة وأتباعه أن ينظروا إلى هذا بصفته دعوة لليقظة. وبعد كل شيء، فهم كانوا خلف خطوط عدو ويجب أن يبدأوا بالتفكير في تطبيق أساليب حرب العصابات على عملهم الإعلامي:

«جعلتهم يفهمون أننا كنا في حرب اضرب واهرب. وعرضت عليهم خطة عن كيفية الاستمرار في: العمل في نشر جريدة جديدة، وتغيير مكان نشرها إلى أحد البلدان الإسكندنافية، وتوزيع النشاطات على أكثر من مكان واحد. وحذرتهم من أن «العاصفة الأمنية» كانت قادمة، وأننا كنا مجبرين على أن نتعامل معها بأسلوب حرب العصابات اضرب واهرب حتى في ميدان نشاطاتنا الإعلامية»[٣٥].

ولكن التحذيرات وقعت على آذان صماء. ويذكر السوري، أنه بدلاً من ذلك، كان موضع سخرية من أتباع أبي قتادة الذين أطلقوا عليه اسم «جيمس بوند». وتحت الاختلاف على التنظيم العملي للخلية الإعلامية، قد يرى المرء صداماً أعمق بين الجهادية الذرائعية الموجهة عسكرياً وبين التوجه السلفي الصارم النقي لأبي قتادة. ويكتب السوري:

«كان أبو قتادة متطرفاً في مساندته للسلفية ومدرسة أهل السنة وأفكار الدعوة الوهابية. وهو معارض بقوة للمدارس الأخرى داخل الدائرة الواسعة من أهل السنة. وقاتل المذهبية بشكل عنيف، وكان عدانياً في مناقشاته، وفظاً في تعابيره، وأصدر فتاوى وأحكاماً جريئة، وله ثقة مفرطة بنفسه، ولم يكن متسامحاً مع آراء الآخرين. [...] ولديه قائمة بالبدع (حرفياً «الابتداع»، المبتدعة) في الإسلام. أطلق عليها «مدرسة الضلال عن الصراط

---

(٣٤) نفسه، ص ٢٨.

(٣٥) نفسه، ص ٣٢.

المستقيم والاتجاهات المبتدعة» (أهل الضلال والأهواء)، وتضمنت معظم المدارس العقدية الإسلامية، والشرعية والدعوية، والإصلاحية والسياسية، حتى تضمنت عدداً من المدارس الجهادية، الجديدة مثل القديمة، وبرامجهم ورجالهم»[٣٦].

وذهبت خلافاتهم الأيديولوجية بعيداً إلى درجة أن أتباع أبي قتادة بدؤوا باتهام السوري بكونه مبتدعاً. ويزعم السوري أنه حاول أن يثني أبا قتادة عن تبني مواقف خط متصلب في القضايا العقدية لأنها كانت بلا فائدة أو حتى سلبية للصراع. أبو قتادة وأتباعه لم يصغوا:

«في عيونهم، كنا حراكيين فقط، الذين نظروا في السياسة. لم نكن قد نظفنا من فيروس الإخوان المسلمين، برغم حقيقة أننا كنا في أوساط المجاهدين. ونحن لا نفهم قضايا العقيدة الإسلامية!! [...] ولم يستغرق طويلاً قبل أن بدأ أتباعه، وخصوصاً أبو وليد الفلسطيني [وهو واحد من أقرب الأعوان لأبي قتادة] يصدر فتاوى تذكر أنني من المبتدعة»[٣٧].

ووصل السوري إلى لوم أبي قتادة عن الشعبية المتزايدة للعقائد السلفية للخط المتصلب في أوساط مساندي الجماعة الإسلامية المسلحة الجزائرية في لندن وما وراءها. وليس هناك سوى شك ضئيل في أن هذا النوع من الخطابة السلفية من الخط المتصلب كان موجوداً في منشورات الجماعة الإسلامية المسلحة الجزائرية في أوروبا في الفترة اللاحقة، وكانت قد صارت هي اللغة التي كانت تبرر بها التطهيرات الدموية التي كان تقوم بها الجماعة الإسلامية الجزائرية للخصوم ابتداء من العام ١٩٩٥ فصاعداً[٣٨]. وفي رأي السوري، كان لهذا أثر مدمر تدميراً ضخماً على الحركة الجهادية: «[تأثيرات الشيخ أبي قتادة الفلسطيني] أيضاً كان لها عواقب على «مدرسة السلفية الجهاديين المتطرفين

---

(٣٦) نفسه، ص ٢٨.

(٣٧) نفسه، ص ٣١.

(٣٨) من أجل مثال موضح، انظر: «حكم قتال المبتدعة» (في اللغة العربية)، مجلة الجماعة، رقم ١٠ (أيلول/ سبتمبر ١٩٩٦).

[بإفراط]» (منهج غلاة السلفية الجهادية)، التي صار بالتدريج أبرز في (ظل) هذه القضية. يجب اعتبار أبي قتادة - في رأيي - من بين أبرز المنظرين لهذه المدرسة. وهو مع قلة آخرين، رمى أبو قتادة نفسه في دور الرئاسة في الفترة التي تلت. وهو أغراهم إلى جانبه وأصدروا فتاوى عن أي شيء طلبه منهم المستمعون المتطرفون في الجزائر وأتباعه في لندن وفي أماكن أخرى في أوروبا»[٣٩].

والسوري، نظراً إلى أنه لم يكن معترفاً به رجل دين هو نفسه، لم يجد طريقة يستطيع بها أن يواجه أبا قتادة على أسس دينية. وشاهد بمرارة متزايدة كيف التحق الآن طلابه السابقون الجزائريون ومتدربوه من بيشاور بدائرة أبي قتادة: «كانوا سلفيين مالوا إلى التطرف مثله [أبو قتادة]. والشباب يلتزمون بإخلاص لمشايخهم، وينسبون إليهم قداسة ومعصومية»[٤٠].

طوال مدة من الزمن، كان هناك مقاطعة مشتركة بين أبي قتادة والسوري. وفي أثناء الأزمة التي تلت تنفيذ الجماعة الإسلامية المسلحة الجزائرية الإعدام باثنين من المجاهدين البارزين القائدين من تيار الجزائرية، نشبت بينهم شجارات عنيفة[٤١]. واستولى أتباع أبو قتادة على نشرة الأنصار بشكل كامل، ويقول السوري كان عليه أن يشتري النشرة عند مدخل مصلى أبي قتادة، حيث كان يعامل مثل «غريب»[٤٢]. وكان غاضباً بشكل خاص من حقيقة أن اسمه بقي مرتبطاً بشكل وثيق جداً مع كتابات أبي قتادة في نشرة الأنصار، وقد أضفى هذا الأخير الشرعية على التطهيرات الدموية في الجزائر بعد أن كان الجهاد قد «انحرف» تحت إمارة جمال زيتوني. وصور السوري أبا قتادة بأنه شخص قام بغسل وتبييض الجماعة الإسلامية المسلحة الجزائرية، ولكن ليس بوصفه النقطة المرجعية الأولى للجماعة الإسلامية المسلحة الجزائرية:

---

(٣٩) خلاصة شهادتي عن الجهاد في الجزائر، ١٩٨٨ - ١٩٩٦، ص ٢٩.

(٤٠) نفسه.

(٤١) نفسه، ص ٣٦.

(٤٢) «اجتماع مع صحيفة كويتية»، ملف سمعي رقم ٤، ص ٣، ونفسه، ص ٣٥.

«كانت قيادة الجماعة الإسلامية المسلحة في الجزائر مجموعة من المنحرفين سابقاً وأكملت الاستخبارات الجزائرية انحرافهم واستخدمتهم، ولكن دور أبي قتادة كان دور مفتٍ أضفى الشرعية على الانحراف بعد أن وقع بالنسبة إلى جماهير المستمعين في المنفى. لم يكن له أي دور داخلياً في الجزائر على حد ما أعلم [...] أبو قتادة وأبو وليد لعبا بالنسبة إلى عبد الرحمن أمين [زيتوني] وجماعته من المجرمين والمساندين في المنفى نفس الدور الذي يلعبه ابن باز وابن عثيمين بالنسبة إلى العائلة السعودية الحاكمة. هذه كانت هي جريمتهم»[٤٣].

عند وصول السوري إلى أفغانستان في العام ١٩٩٧، عزل نفسه في بيت ضيافة صحراوي قرب قندهار وفيه كتب مسودة من ١٣٠ مائة وثلاثين صفحة كي يخبر بالقصة كاملة حول أبي قتادة، ولكنه بعد أن واجه معارضة قوية من الجهاديين القياديين الآخرين، قرر أن يؤجل النشر. وفي العام ٢٠٠٤ فقط ظهر كتابه عن الجزائر وأبي قتادة على الموقع الجهادي في الإنترنت، ويبقى هذا الكتاب هو أكثر من كل منشوراته المطبوعة صلة بترجمة حياة.

قلة من الكتّاب الجهاديين استخدم كلمات أقوى عن أبي قتادة، وهو منظر جهادي عزيز. ومع أنه أناني، فقد لعب صراع الشخصيات والمنافسات بوضوح دوراً مهماً في نزاع السوري مع أبي قتادة، وهذا النزاع لا يُبرز فقط وجود انقسام أيديولوجي مهم في قلب التيار الجهادي تماماً، ولكنه يبرز كذلك عمق هذا الصدع الأيديولوجي. ويوفر نقد السوري كذلك استبصاراً في نوع الأزمات المحيرة السياسية والمضامين العملياتية السلبية التي يمكن أن يخلقها التطبيق الصلب للسلفية الغالية في نظريتها للتيار الجهادي، وذلك نظراً إلى أنها تنطوي على أن التعليم الديني والالتزام بالعقائد الدينية الصارمة مقدَّمة في الأولويات على حساب الإضرار بالمهارات من مثل الخبرة التنظيمية، والتدريب العسكري، والخبرة الاستراتيجية.

---

(٤٣) خلاصة لشهادتي عن الجهاد في الجزائر، ١٩٨٨ ـ ١٩٩٦، ص ٣٧.

الجدل حول (افتقار) التبليغ للشرعية الإسلامية

المآزق السياسية المحيرة الناجمة عن صعود التيار السلفي الفرعي المغالي في تنظيره داخل الحركة الجهادية كانت أيضاً واضحة للعيان جداً في أفغانستان، وهي ميدان اللعب الرئيس للجهاديين منذ أواخر الثمانينيات(٤٤). كانت هناك اختلافات مهمة في الالتزام الديني والممارسات الدينية بين المقاتلين العرب المتطوعين، الذين كان الكثيرون منهم سلفيين ملتزمين، وبين المقاومة الأفغانية، التي كانت على العموم تلتزم المذهب الحنفي وكانت متسامحة مع المزارات الصوفية والممارسات الأخرى التي كان السلفيون يرونها «ابتداعاً» ملحداً في الإسلام. وهذه المسألة كانت معضلة في أثناء خبرة العرب ـ الأفغان الأولى من أواسط الثمانينيات، إلى ١٩٩٢ تقريباً، ولم تكن هذه المسألة أقل من ذلك في أثناء «الجولة الثانية» التي تلت استيلاء طالبان على السلطة في العام ١٩٩٦ حتى سقوطها في أواخر العام ٢٠٠١.

كان قطاع مهم من المجتمع العربي ـ الأفغاني في أفغانستان قد فقد الثقة بطالبان لأنهم فقدوا الثقة بالسكان الأفغان واحتقروهم بسبب التزامهم الديني الخرافي المنحرف، الذي جاء في القمة من ازدرائهم للتخلف العام لأفغانستان ولبدائيتها. وإلى حد ما، بسبب سيطرة المواقف السلفية من الخط المتصلب في أوساطهم صار العرب ـ الأفغان بسرعة متورطين في نزاعات أيديولوجية حادة حول ما إذا كان ينبغي اعتبار نظام حكم طالبان إمارة إسلامية يجدر القتال من أجلها وتكون الهجرة إليها إلزامية. كثيرون من العرب المحاربين الذين كانوا قد انتقلوا إلى أفغانستان، نظروا ببساطة إلى الإمارة الإسلامية بصفتها مجرد ملاذ آمن آخر مؤقت، قد يدربون منه أعضاءهم ويعيدون تنظيم قواتهم في الاستعداد لحملة مسلحة في بلدان أوطانهم. وبالنسبة إليهم، لم يكن نظام حكم طالبان نواة أو نقطة بدء للخلافة الإسلامية القادمة. ومن هنا، فالقتال إلى جانب طالبان ضد التحالف الشمالي لم يكن واجباً دينياً. وفي أوساط السلفيين من الخط المتصلب في المجتمع العربي الأفغاني، ذهب نقد طالبان إلى أبعد بكثير:

(٤٤) يستمد هذا الفصل كثيراً من: برينيار ليا، مخطط الجهاد العالمي، ص ٢٣٩ ـ ٢٤٥.

فقد جادلوا في أنه كان من غير المسموح به مطلقاً أن يقاتلوا إلى جانب نظام حكم طالبان لأنه كان يعني القتال تحت راية كافرة[٤٥].

وفي كتابه، وصف السوري مطولاً الدور المدمر الذي لعبه السلفيون من الخط المتصلب في أفغانستان وهم الذين اغتنموا أي فرصة ليوبخوا وليصححوا «السلوك المنحرف» في أوساط أولئك المقاتلين العرب الذين تكيفوا مع العادات المحلية، بالصلاة، على سبيل المثال، بالطريقة التي صلى بها الأفغان. وكان احتقار السلفيين لطالبان وللمقاتلين المجاهدين الآخرين غير السلفيين احتقاراً لم يعرف حدوداً:

«أحد الأشياء المذهلة التي يجب أن أذكرها في هذا السياق هو بيان أصدره واحد من أولئك السلفيين الجهاديين المتطرفين. أخبرني في إحدى محادثاتنا أن «الجهاد يجب أن يكون تحت الراية السلفية، قيادتُه، وبرنامجه، وأحكامه الدينية، يجب أيضاً أن تكون سلفية، وكل شيء يجب أن يكون خاضعاً للإثبات [وفقاً للمنهجية السلفية]. فإذا كان يجب علينا أن نقبل أن يشارك غير السلفيين معنا في الجهاد، فنحن نفعل ذلك فقط لأننا نحتاج إليهم. لكن يجب أن لا يكون لهم أي دور قيادي قطعياً. يجب علينا نحن أن نقودهم مثل قطيع من البقر ليؤدوا واجبهم في الجهاد». ولم أستطع في الحقيقة أن أفهم كيف سنشارك في الجهاد مع إخوتنا في الدين والإيمان إذا كنا سنتعامل معهم مثل قطيع من البقر [...]!»[٤٦].

وبشكل واضح، فقد نشرت مثل هذه المواقف الازدرائية انقسامات خطيرة في الشتات العربي ـ الأفغاني فيما يتعلق بمسار العمل المستقبلي، وخصوصاً فيما يتعلق بموقفهم من الطالبان.

وفي أفغانستان، صار السوري يُعرَف بوصفه واحداً من أخلص المدافعين عن الطالبان ضد السلفيين. وكان السوري دائماً قد أظهر الذرائعية

---

(٤٥) انظر: المناقشة في «هل طالبان من أهل السنة؟»، في منشورات التبيان وموقع <http://tibyaan.atspace.com/tibyaan/articlef7c9.html?id = 1116> تم الوصول إليه في شهر شباط/ فبراير ٢٠٠٧. يحتوي المقال على اقتباسات مكثفة من كتاب السوري أفغانستان، والطالبان ومعركة الإسلام اليوم (في اللغة العربية، ١٩٩٨).

(٤٦) دعوة المقاومة الإسلامية العالمية، ص ٨٤٤ ـ ٨٤٥.

واللطف في مواجهة غير الملتزمين بمدونة قواعد السلوك السلفي الصارمة طالما كانت الحماسة والتصميم على القتال جهاداً، فوق الشك. وهذا ما وجده هو في صفوف طالبان[٤٧]. وصار السوري هو المتحدث باسم تيار من التفكير الذي نادى بتقديم الولاء للملا عمر، القائد الأعلى لطالبان وصار يعمل مباشرة مع سلطات طالبان[٤٨]. ودافع السوري بقوة عن الإمارة في منشوراته وفي محاضراته وأسفاره داخل أفغانستان. وكان أول عمله المنشور في أفغانستان بعد عودته إلى البلد رسالة طويلة مصممة بالدرجة الأولى لتنفيد اتهامات السلفيين المتصلبين ضد نظام حكم الطالبان في أن الشروط اللازمة لأرض الإسلام، التي يجب على المسلمين المؤمنين الصادقين أن يهاجروا إليها، هي شروط ليست موجودة حتى الآن في أفغانستان. وهكذا فحكومة طالبان لم تكن حكومة شرعية، وحربها ضد التحالف الشمالي لم تكن جهاداً («وفي هذه الحرب كلا القاتل والمقتول سيذهب إلى الجحيم»)[٤٩].

---

(٤٧) بسبب نزاعه مع ابن لادن، لم يكن كما هو واضح يستطيع أن يتحمل أيضاً أن يكون على علاقات سيئة مع حكومة الأفغان، ولكن هناك بوضوح مكون أيديولوجي خلف قراره. فعبد الباري عطوان، المحرر العربي للأخبار والذي كان قد تقابل مع السوري عدة مرات في أثناء أواسط وأواخر التسعينيات، يتذكر أن السوري كان قد هاتفه في العام ١٩٩٧ أو ١٩٩٨ وقال إنه كان قد توقف عن العمل لصالح القاعدة، وأنه بدلاً من ذلك كان الآن يخدم بصفة مستشار إعلامي لطالبان. مقابلة المؤلف مع عبد الباري عطوان، لندن، ٢٨ نيسان/ أبريل ٢٠٠٦.

(٤٨) وعلى كل حال، فعلاقته مع طالبان توسعت تدريجياً. وفي وقت المقابلة مع الصحيفة الكويتية الرأي العام في نيسان/ أبريل ١٩٩٩، لم يكن بعد قد قابل الملا عمر. لم يكن إلا في مطالع العام ٢٠٠٠ فقط أن تقابل مع الملا عمر وأقسم يمين الولاء له. منذ ذلك الوقت فصاعداً «حافظ على علاقات مكثفة مع الملا عمر» وذلك بحسب وثائق محكمة إسبانية. ووفقاً لأحد المصادر، اعتاد السوري أن يقضي عدة ساعات مع قائد طالبان في مكتب الملا في قندهار. انظر: بيان أبي مصعب السوري إلى البريطانيين والأوروبيين بخصوص تفجيرات لندن في تموز/ يوليو ٢٠٠٦»، موقع إنترنت الشرق الأوسط الشفاف، ٢٣ كانون الأول/ ديسمبر ٢٠٠٥. <http://www.metransparent.com/ texts/abu_massab_assuri_communique_calling_for_terror_in_europe_htm> تم الوصول إليه في تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠٠٦، «مقابلة مع الجريدة الكويتية (الرأي العام) في كابول، ١٨ آذار/ مارس ١٩٩٩» (في اللغة العربية) نسخة مكتوبة لملف سمعي رقم ٢، ص ٥، «بيان من مكتب أبي مصعب السوري» (في اللغة العربية)، ٢٢ كانون الأول/ ديسمبر ٢٠٠٤، ص ٧، «القاضي المركزي تعليمات رقم ٠٠٥، مدريد، ملخص»، ١٧ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٣، ص ٢٨، وخوسيه ماريا إيروجو، «رجل ابن لادن في مدريد»، إل بيس ٢ آذار/ مارس ٢٠٠٥، <http://www.elpais.es/comunes/2005/11m108_ comision/libro_electronico_red_islam_red_islamista_01%20oloc.polf>، تم الوصول إليه في شهر تموز/ يوليو ٢٠٠٦، ص ١٨.

(٤٩) عمر عبد الحكيم (أبو مصعب السوري)، أفغانستان، أفغانستان ومعركة الإسلام اليوم (في

وبالحكم من خلال الرسائل والوثائق التي انكشفت في أفغانستان بعد الغزو الذي قادته الولايات المتحدة كان يُنظر إلى السوري بوضوح بوصفه مدافعاً مهماً عن طالبان. ويبقى كتابه عن الطالبان واحداً من أكثر كتبه التي يستشهد بها، وكان يشار إليه من المتدربين في معسكرات تدريب القاعدة(٥٠). وفي إحدى الرسائل يناقش «كفر الطالبان»، وقد اتهم بأنه كان قد كتب ورقة بحث طويلة تنص على أن «من المسموح أن يقاتل تحت راية الكفر»، ساندأ رأيه بمقتبسات من هنا وهناك(٥١). وفي مراسلة أخرى، صعد اسمه حين جرى استنكار طلب الطالبان الحصول على عضوية الأمم المتحدة. (السلفيون المتصلبون نظروا إلى الأمم المتحدة بوصفها منظمة كافرة)(٥٢).

لم تكن المعضلة السلفية عاملاً مثيراً للاضطراب فقط في علاقات

= اللغة العربية)، كابول: مركز الغربة للدراسات الإسلامية، ١١ تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٩٨، سلسلة قضايا المنتصر بالحق رقم ١)، ص ٢ - ٣. وكان قد أشير إلى هذا النقد أيضاً في مناسبات لاحقة في مناقشات على منبر النسيج الإنترنتي الجهادي حول الطالبان. انظر: «تفسير للإمام الملا عمر يحفظه الله» (في اللغة العربية)، منتدى الصافي نت ١٠ تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠٥ <http://www.al_safi.net/vb/ showthread.php?t = 18448highlight = %E3%D5c8 + %c7%El%D3%E6%D1%ED>، تم الوصول إليه في شهر تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠٥.

(٥٠) انظر: وثيقة رقم إيه إف جي بي - ٢٠٠٢ - ٨٠١١٣٨، «وثائق إدارية مختلفة وأسئلة» <http://www.ctc.usmd.edu/aq/AFGP_2002_801138_Trans.pdf>، ص ٤٥، وانظر: <http://www.ctc.usma.edu/aq/AFGP_2002 _801138_orig.pdf>، تم الوصول إليه في شهر نيسان/ أبريل ٢٠٠٦، ص ٥٠ (ترجمة).

(٥١) الوثيقة رقم إيه إف جي بي - ٢٠٠٢ - ٦٠١٦٩٣، «حالة الجهاد» موقع الويب لمركز محاربة الإرهاب (ويست بوينت). <http://www.ctc.usma.eolu/aq/AFGP_2002_601693_Trans.pdf> وانظر: <http://www.ctc.usma.edu./aq/AFGP_2002_601693_Orig.pdf>، تم الوصول إليه في شهر نيسان/ أبريل ٢٠٠٦.

(٥٢) نصت الرسالة: «نحن رأينا من خلال الأخ السوري أبي مصعب وآخرين، كيف كانوا يقدمون الأعذار التافهة من أجل أن يستمروا في طلب مقعد في الأمم المتحدة. وفي إحدى المرات صرحوا، «نحن نحتاج إلى المقعد فقط لنحث دول العالم لتعترف بنا» فهم يعتبرون ذلك شهادة لنيل الحقوق. وفي الوقت نفسه هم يقولون «هذه منظمة متعفنة، دعونا نرسل رجلاً سيئاً». أين نستطيع أن نجد أناساً قادرين على أن يتحدوا العالم [ليعترف أن] تدمير الأصنام التي كانت قد تركت بالخلف ليس خطيئة كبيرة مثل الالتحاق بالأمم المتحدة؟» مقتبسة من الوثيقة رقم إيه إف جي بي - ٢٠٠٢ - ٦٠٢١٨١، «تأمل سياسي،» موقع الويب لمركز محاربة الإرهاب (ويست يوينت)، وانظر: <http://www. ctc.usma.edu./aq/AFGP_2002_602181_Trans.pdf>, <http://www.ctc.usma.edu./aq/AFGP_ 2002_602181_Original..pdf>، تم الوصول إليه في شهر نيسان/ أبريل ٢٠٠٦.

مجتمع العرب ـ الأفغان مع الطالبان. فهي هددت أيضاً شرعية القاعدة حين تحرك ابن لادن ليقوي تحالفه مع الملا عمر. وبحسب مذكرات عربي ـ أفغاني متطوع حضر تدريب معسكر خالدين من ١٩٩٦ فصاعداً، كان النزاع الأيديولوجي على الشرعية الإسلامية لطالبان نزاعاً قوياً بشكل خاص في ذلك المعسكر. وخصوصاً في معهد كتائب الإيمان، الذي كان موقعه يلي المعسكر[٥٣]. والطلاب في المعهد، الذين كانوا في معظمهم جهاديين من شمال إفريقية، بدؤوا ينشرون علناً «الأخطاء الضالة» لابن لادن، وخصوصاً حقيقة أنه قاتل مع الطالبان، الذين كان الكثيرون منهم قد «انغمسوا في أعظم الذنوب»[٥٤]. وتضمن نقدهم لابن لادن أيضاً علاقته مع السودان والسياسيين القادة في باكستان. واتهموا أيضاً الشخصية البارزة في اللجنة القضائية للقاعدة أبا حفص الموريتاني بكونه من أتباع المعتزلة، وهي مدرسة غير مستقيمة على الهدي من الإسلام السني المبكر، وهم مشهورون في الأغلب من أجل إنكار أن القرآن كان أبدياً ويصرون على الإرادة الحرة.

وهذا التهييج السلفي المتصلب ضد الطالبان والقاعدة قاد إلى ضغط باهظ يجري وضعه على إدارة معسكر خالدين لتضبط الراديكاليين. في الوقت الذي اختار بعض الراديكاليين أن يتركوا المعسكر، بدأ آخرون يغيرون آراءهم حول الطالبان. وهذا التحول جاء في جزء منه نتيجة لجهود السوري في ترويج القضية لصالح الطالبان. ومع جهاديين بارزين آخرين، من أمثال أبي الليث الليبي، وهو عضو قيادي من الجماعة الإسلامية المقاتلة الليبية، كان مؤثراً في إقناعهم بقبول سياسة القاعدة للقتال مع الطالبان[٥٥].

وبالحكم من كتاباته بعد وصوله إلى أفغانستان التي تحكمها الطالبان،

---

(٥٣) انظر: «حقيقة أبي عبد الله المهاجر الذي قاد الزرقاوي للضلال ومكن هذا الأخير من سفك الدم» (في اللغة العربية)، منتديات المهدي، ١٤ تموز/ يوليو ٢٠٠٥ <http://www.almahdy.name/vb/ showthread.php?t = 3354K>، تم الوصول إليه في شهر آب/ أغسطس ٢٠٠٦، وأنا مدين لزميلي ترولز هالبيرغ تونيسون على معلوماته وعلى تحديد موقع هذه الذكريات على النسيج الإنترنتي.

(٥٤) نفسه.

(٥٥) نفسه.

يبدو السوري بأنه قد صار على نحو متزايد محبطاً من عجز التنظيمات الجهادية من حشد الأمة الإسلامية، في الدفاع عن الطالبان. وحين نظر إلى الخلف على خبرة أفغانستان للعام ٢٠٠٤، رثى لحقيقة أن قلة قليلة هي التي قررت أن تستقر في الإمارة الإسلامية وتدافع عنها. وكان انقشاع الوهم عنه وخيبة أمله بالعلماء واضحة: «لا أحد من علماء الإسلام، وعلى وجه الخصوص رجال الدين المشاهير، ولا أحد من رموز الدعوة الإسلامية من الذين أصموا العالم بالشعارات الفارغة عن الجهاد، هاجر إلى هناك»[٥٦]. والسوري وأولئك العرب الأفغان الذين رغبوا في جعل الطالبان عموداً من مشروعهم الجهادي قد أخفقوا في ذلك بشكل واضح، لا لأنهم قاتلوا معركة قاسية فقط ضد أعداء الطالبان الخارجيين، ولكن ربما أنهم أخفقوا أكثر حتى بسبب المعارضة الكبيرة الحجم أيضاً داخل التيارات الجهادية نفسها، دع عنك، الموقف العربي العام المتنازل نحو الإمارة الإسلامية.

ملاحظات ختامية

نقد السوري للسلفيين في التيار الجهادي أبرز بعض الانشقاقات الأيديولوجية المثيرة للاهتمام داخل القاعدة والجهادية المعاصرة، وهي الانشقاقات التي يكون هناك في الغالب ميل إلى صرف النظر عنها نظراً إلى أن معظم الكتّاب الجهاديين يتجنبون الموضوع أو يصوغونه بلغة مبهمة بطريقة يصير معها الموضوع غير مفهوم للغرباء عنه.

ليس هناك من ريب إلا القليل أن تأثيرات السلفيين الغلاة في التنظير قد غيرت بشكل أساسي الطبيعة الأيديولوجية للتيار الجهادي منذ مطالع التسعينيات من ١٩٩٠، بعد عقود من الهيمنة القطبية في الخطابة الإسلامية المحاربة. صعود خطابات وعقائد السلفيين قد خفض في طرق عديدة المضمون السياسي في الأيديولوجية الجهادية المعاصرة، وأضعف قدرتها

(٥٦) دعوة المقاومة الإسلامية العالمية، ص ٤٠. ويمكن العثور على هذا المقتطف في «الجزء الثالث عشر من كتاب مسلسل عن الزرقاوي، والقاعدة نشرت الجزء ١٣ من الكتاب المسلسل: «الزرقاوي... الجيل الثاني من القاعدة»، من فؤاد حسين، كاتب وصحافي أردني». القدس والعرب (لندن) ١١تموز/ يوليو ٢٠٠٥، بواسطة اف بي آي اس.

على أن توفر المعادلات لقيام تحالفات مع القوى السياسية الأخرى. وفي الحقيقة، ربما يكون أهم عنصر في نقد السوري للسلفيين هو انحصارهم ورغبتهم في خوض معارك جانبية مع «الانحرافية» و«الفرق غير الإسلامية». وبنفس حضور هذه العناصر الأيديولوجية في قلب التيار الجهادي، تصبح حركة التمرد العالمية هذه محتوماً لها أن تنال جاذبية شعبية محدودة وهي مقدر لها أن تبقى مثل ما لم يرد لها السوري أن تكون، أي «نخبوية»، و«هامشية» ومقضياً عليها بالإخفاق.

قائمة بأعمال مختارة لأبي مصعب السوري

عمر عبد الحكيم، الثورة الجهادية الإسلامية في سورية: الجزء ١: الخبرة والدروس (آمال وآلام). الجزء ٢: الأيديولوجية والبرنامج (بحث وأساس في طريق الجهاد الثوري المسلح) (في اللغة العربية) (بيشاور: الناشر غير معروف، أيار/ مايو ١٩٩١)[(٥٧)].

عمر عبد الحكيم، ملاحظات على خبرة الجهاد في سورية (بيشاور. من دون تاريخ ولكن ربما يكون في أيار/ مايو ١٩٩٨)[(٥٨)].

عمر عبد الحكيم (أبو مصعب السوري)، أفغانستان والطالبان ومعركة الإسلام اليوم (في اللغة العربية)، (كابول: مركز الغربة للدراسات الإسلامية، ١١ تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٩٨، القضايا المسلسلة للمنتصر بالحق رقم ٢).

عمر عبد الحكيم (أبو مصعب السوري)، المسلمون في آسيا الوسطى ومعركة الإسلام القادمة (في اللغة العربية) (كابول: مركز الغربة للدراسات الإسلامية، ٥ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٩٩، القضايا المسلسلة للمنتصر بالحق رقم ٣).

---

(٥٧) معلقة على منتدى التجديد ٣١ أيار/ مايو ٢٠٠٦، الوصول إليها في حزيران/ يونيو ٢٠٠٦ على <http://www.tajdeed.org.uk/forums/showthread.php/s=6548b36708e3eff8db8327623a514&threadid=41941>.

(٥٨) يبدو أن هذه المطبوعة هي مقتطف من عمر عبد الحكيم، الثورة الجهادية الإسلامية في سورية: الجزء ١: الخبرة والدروس (آمال وآلام) (في اللغة العربية) (بيشاور: الناشر غير معروف، أيار/ مايو ١٩٩١).

عمر عبد الحكيم (أبو مصعب السوري)، الشعب السني شرق البحر الأبيض المتوسط يواجه النصيرية، والصليبيين، واليهود (في اللغة العربية) (كابول: مركز الغربة للدراسات الإسلامية، ٢٢ حزيران/ يونيو ٢٠٠٠، القضايا المسلسلة للمنتصر بالحق رقم ٤).

عمر عبد الحكيم (أبو مصعب السوري)، شهاد قادة المجاهدين و[تيار] الإصلاح حول علماء السلطان في أرض الحرمين الشريفين المسماة المملكة العربية السعودية، قراءة وتعليق للرسائل والبيان من الشيخ أسامة بن لادن والدكتور سعد الفقيه إلى الشيخ ابن باز والشيخ ابن عثيمين وعلماء بلاد الحرمين الشريفين (في اللغة العربية) (كابول: مركز الغربة للدراسات الإسلامية والإعلام، ٣١ كانون الثاني/ يناير ٢٠٠١، قضايا للمنتصر بالحق رقم ٥).

عمر عبد الحكيم (أبو مصعب السوري)، خلاصة شهادتي على الصراع المقدس في الجزائر، ١٩٨٨ ـ ١٩٩٦ (في اللغة العربية) (مكان النشر غير معروف والناشر غير معروف، ١ حزيران/ يونيو ٢٠٠٤، القضايا المسلسلة للمنتصر بالحق رقم ٦).

الشيخ أبو مصعب السوري عمر عبد الحكيم، مشرف باكستان: المشكلة والحل. . .! التزام ضروري (في اللغة العربية) (مكان النشر غير معروف والناشر غير معروف، تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠٠٤).

عمر عبد الحكيم (أبو مصعب السوري)، دعوة المقاومة الإسلامية العالمية الجز ١: الجذور، والتاريخ، والخبرة. الجزء ٢: الدعوة، البرنامج والطريقة (في اللغة العربية) (مكان النشر غير معروف والناشر غير معروف، كانون الأول/ ديسمبر ٢٠٠٤).

مقالات، وبيانات، وأشرطة سمعية

أبو مصعب السوري «الفجوة الأيديولوجية ـ البرنامجية في التيار الجهادي المعاصر: الصدع الخطير الذي يجب أن يُصلح»، مجلة قضايا الظاهرين على الحق رقم ٢ (ذوالحجة ١٤٢١هـ أو أواخر شباط/ فبراير ـ مطالع آذار/ مارس ٢٠٠١)، نشرت في كابول من مركز الغربة للدراسات الإسلامية.

أبو مصعب السوري، «دعوة إلى شباب المجاهدين والجماعات الجهادية في العالم الإسلامي.» (في اللغة العربية، مجلة رسالة المجاهدين رقم ٣، ص ١٨ ـ ١٩.

«بيان من مكتب أبي مصعب السوري إجابة لإعلان وزارة الخارجية في الولايات المتحدة». (في اللغة العربية)، ٢٢ كانون الأول/ ديسمبر ٢٠٠٤.

«وصية الشيخ أبي مصعب السوري التي يطلب فيها أن تنفذ في حالة القبض عليه أو استشهاده». (في اللغة العربية) غير مؤرخة.

عمر عبد الحكيم (أبو مصعب السوري)، «رسالة إلى البريطانيين والأوروبيين ـ شعبها وحكوماتها ـ بخصوص تفجيرات لندن، تموز/ يوليو ٢٠٠٥» (في اللغة العربية)، آب/ أغسطس ٢٠٠٥.

«نص بيان صوتي من الشيخ عمر عبد الحكيم (أبو مصعب السوري). يخاطب البريطانيين والأوروبيين بخصوص تفجيرات لندن، وممارسات الحكومة البريطانية» (في اللغة العربية)، آب/ أغسطس ٢٠٠٥.

«مقابلة مع صحيفة كويتية (الرأي العام)» (في اللغة العربية). مقابلة مع أبي مصعب السوري من الصحفي ماجد العلي في كابول، أفغانستان، ١٨ آذار/ مارس ١٩٩٩. مسجل على ١٠ ملفات سمعية.

مسرد المراجع

ليا، برينيار، «القاعدة على الخط المباشر في الإنترنيت: فهم البنية التحتية الإنترنتية الجهادية»، جينز إنتيلليجنس ريفيو على الإنترنيت، كانون الثاني/ يناير ٢٠٠٦.

ـــ مخطط الجهاد العالمي: حياة استراتيجي القاعدة أبو مصعب السوري، لندن نيويورك: مطبعة جامعة كولومبيا وهيرست، ٢٠٠٧.

تابر، روبرت، حرب البرغوت: دراسة حرب العصابات النظرية والممارسة، دوللس، فيرجنيا: كتب بوتوماك، ١٩٦٥/ ٢٠٠٢.

فيكتوروفيتش كوينتان، «تشريح الحركة السلفية»، دراسات في النزاع والإرهاب، ج ٢٩، رقم ٣ (نيسان/ أبريل ـ أيار/ مايو ٢٠٠٦)، ص ٢٠٧ ـ ٣٩.

الجزء الرابع

المحلي والعالمي في السلفية

(١٣)
المحلي والعالمي في الخطاب السلفي ـ الجهادي السعودي

مضاوي الرشيد

الجهاد السلفي العالمي مقولة أنشئت، واستديمت في خطاب الأكاديميين، ومستشاري المؤسسات البحثية، والسياسيين، وصانعي السياسات، وخبراء الإرهاب، والصحافيين، من جهة، ومن المنظرين الجهاديين أنفسهم ومن المتعاطفين من جهة أخرى. والجماعة الأولى تحدد تهديداً عالمياً يستدعي حشد الحكومات، والاستراتيجيين العسكريين، ونشيطي المجتمع المدني ومهنيي وسائل الإعلام عبر العالم لتبرير «الحرب العالمية على الإرهاب»[١]. والجماعة الثانية تسعى لحشد المسلمين عبر الثقافات، والأمم، والجغرافيات سعياً وراء معارك منزوعة الإقليمية تحدث، مع ذلك، في مواقع محددة، من مثل المراكز المالية العالمية، ومحطات السكك الحديدية، ومجمعات سكن الأجانب، ومنتجعات السياح، والمقامات، والمساجد والأسواق[٢]. البعد العالمي لهذه الظاهرة

(١) تعبير «الجهاد العالمي» وضع من عدة أعمال تستمد من العديد من التخصصات الأكاديمية تمتد من العلم السياسي إلى الدراسات الإسلامية. وإن البحث عن العنوان سوف يعطي مئات من المفردات لا تدور فقط في المكتبات، وأوراق السياسات، والكراسات، ووسائل الإعلام، ولكنها تدور أيضاً في الدراسات الأكاديمية لهذه الظاهرة.

(٢) مكان جيد للعثور على مثل هذه البيانات هو ترجمة بروس لورنس لخطابات أسامة بن لادن. انظر: بروس لورنس، رسائل إلى العالم: بيانات ابن لادن، لندن: فيرسو، ٢٠٠٥.

هو على وجه التحديد إشارة إلى استراتيجية التفجير الانتحاري، الذي خرب الأماكن التي سبق ذكرها، ولكن نفس الاستراتيجية تبنتها جماعات أخرى علمانية ودينية، تشمل نمور التاميل، وحزب العمال الكردستاني، بهي كي كي.

وفي روايات أخرى أكثر تعقيداً، يُستدعى التعبير الجديد «السلفية العابرة للقوميات» ليصف خطاباً دينياً يسافر إلى ما وراء الأمم - الدول نتيجة لكل من رعاية الدولة ومن المبادرات من غير الدولة، على حد سواء. زيادة على ما تقدم، فالتعبير يصف شبكات مكونة من فاعلين نُزعت عنهم الإقليمية، ووعاظ، وإرهابيين. وأحياناً يعمل هذا التمرين الأكاديمي على تلميع التنوع داخل السلفية في القرن الحادي والعشرين، التي يعتبر المتغير الجهادي مجرد اتجاه واحد منها فقط. وفي حين يكون الحوار حول السلفية العابرة للقوميات مدفوعاً في الغالب بجدول أعمال مفتوح لتحديد المصدر الأيديولوجي للإرهاب المعاصر، يجب على المرء ألا يستسلم لجدول الأعمال المحدد في البحث الأكاديمي الجاد. وقد عالجتُ أنا في مكان آخر تعقيد السلفية بوصفها ظاهرة عابرة للقوميات، وبشكل محدد مع دور المملكة العربية السعودية في ترويج السلفية عبر العالم[٣]. ويكفي هنا أن نقول إن ما يسمى «السلفية العابرة للقوميات» تشمل سلسلة واسعة من المواقف ابتداء من اتجاه التقوى والاستكانة إلى الاتجاه الأكثر حراكاً وفاعلية والمظهر الجهادي. وهو يروج كلاً من التقوى الخاصة المشخصنة المتركزة في النقاء الشعائري ومن العمل الحركي الفعال الموجه نحو حملة قوية لتغيير العالم بوسائل متنوعة. وفي كلتا الحالتين، قد تقود العمليات العابرة للقوميات إلى نتائج لم تكن متوقعة من طرف رعاتها البادئين الأوائل. ويصير العابر للقوميات في الأغلب مركوزاً في نسيج من التقاليد الثقافية المحلية، والسياقات السياسية، والظروف الاجتماعية الاقتصادية. فالاتجاهان القطبان (من اتجاه التقوى إلى الجهاد) يمكن أيضاً أن يتطابقا ويصيرا متشابكين ببعضهما،

(٣) مضاوي الرشيد (محررة)، الارتباطات العابرة للقوميات والخليج العربي، لندن: روتليدج، ٢٠٠٥، ص ١ - ١٨، ومضاوي الرشيد، مساءلة الدولة السعودية: أصوات إسلامية من جيل جديد، كيمبردج: مطبعة جامعة كيمبردج، ٢٠٠٧، ص ١٠٢ - ٣٣.

وبهذا الشكل تتحدى الأنواع الواضحة والتصنيفات الواضحة. والتحدي هو أن تحدد مجموعة من الظروف التي تروج عبور القوميات من موقف إلى آخر والعكس بالعكس.

والرسائل العالمية والممارسات من السلفيين الجهاديين، وخصوصاً الذين يظهرون على الإنترنت، قد جعلوا الأبعاد المحلية للإرهاب غامضة، التي تمتد من صحراء سيناء والجبال الوعرة من أفغانستان إلى الفضاءات العواصمية أو الطرفية الحضرية للمدن الأوروبية، أو صراع الجماعات الإسلامية المتنوعة داخل سياق محدد[٤]. بعد أن عمينا بالرسائل الإعلامية العالمية المرسلة من المنظرين الجهاديين وبالصور الرتيبة واستراتيجيات العنف، نحن منقادون إلى الاعتقاد بأننا نرى الشيء نفسه، أي هجوماً سلفياً جهادياً عالمياً موحداً على العالم المتمدن، وبهذا نغفل عن السياقات المحددة التي يعمل فيها السلفيون الجهاديون، أو يقومون برد فعل أو التي يتمردون عليها. ونحن منقادون أيضاً إلى الاعتقاد أن الجامعة العالمية للجهاد الإلكتروني والمكتبة مسؤولتان عن تقديم المستجدين المستقبليين، وذلك ببساطة بتعليق رسائل وتعليمات في عدة لغات لتجنيد المفجرين الراغبين في ذلك. وفي حين تكون الرسائل العالمية مهمة لفهم وشرح الظاهرة، يوحي البحث الجديد بأن التجنيد أكثر تعقيداً بالفعل لأنه مؤسس في الخبرات الحقيقية، وفي الشبكات، والصداقات، ودوائر الأسرة والقربى لا في فضاءات افتراضية ومتخيلة[٥]. وجادل بعضهم في أن الجهاد الافتراضي تطهيري إنه بدل عن الاشتباك الحقيقي في العنف، وخصوصاً بين الشباب العارفين بالحاسوب من العالم

(٤) نمت صناعة حول مراقبة هذه الرسائل وتوزيعها لجماهير المستمعين الأوروبيين. إحدى هذه الصناعات هي ام ني ام آر أي (ميمري memri) معهد الشرق الأوسط للبحث الإعلامي، وهو عمل إسرائيلي على الإنترنت يتخصص في ترجمة وتوزيع الرسائل المتطرفة الموجودة في وسائل الإعلام العربية، واحد جهادي وواحد ليبرالي إلى حد بعيد. وآخرون، في منزلة بينهما، والآراء تهمل ببساطة. والمواقع الإسرائيلية الأخرى تشمل <http://www.eprism.org>.

(٥) تحديد الشبكات الجهادية أنه أنجع في محاربة العنف من ضبط الإنترنت ببساطة. ويشرح ديفيد كيلكيولن، وهومستشار أسترالي للجنرال باتريوس في العراق، يشرح الطريقة التي تعمل بها الشبكات الجهادية. انظر: مقابلة مع ديفيد كيلكيولن من جورج باكر، «معرفة العدو»، نيويورك تايمز، ١٨ كانون الأول/ ديسمبر ٢٠٠٦.

الإسلامي وبين مسلمي الشتات. وبحسب أحد المؤلفين، يمكن للمنابر الإلكترونية الجهادية أن تكون غير ضارة تماماً وتخدم وظيفة تطهيرية[٦]. ومع ذلك، فالحكومات التي أخفقت في احتواء التهديد ما زالت مستمرة في صرف آلاف الدولارات على مراقبة مواقع الإنترنت الجهادية ومجابهة الأيديولوجية العالمية الافتراضية من دون التعامل بنجاح مع السياق الذي تأخذ مثلُ هذه الرسائل معه معنى وصدى في أوساط المسلمين رجالاً ونساء[٧]. «فالحرب على الإرهاب» العالمية قد تحولت حقيقة إلى حرب افتراضية بنفس القدر الذي كان فيه الاتجاه الجهادي السلفي العالمي قد صار افتراضياً في أدبياتها لخاصة. وإخفاق هذه الحرب في أن تؤدي أهدافها المقررة في أفغانستان، وفي العراق، وفي أماكن أخرى قد حول قصد الحكومات إلى الحرب الافتراضية ضد الإرهاب.

وزيادة على ما تقدم، تم تحدي العلماء ليصوغوا قائمة من الأسباب المهمة للظاهرة العالمية. وطولبنا أن نشرح الخلفيات الاجتماعية والاقتصادية لعدة أنواع من الجهاديين تمتد في سلسلة تبدأ من طالب الهامبيرغ الغربي المتعلم البرجوازي، إلى المقيم المفقّر البروليتاري في بلدات الأكواخ عند

(٦) يجادل عقيل عوان أن الجهاد الإلكتروني يمكن أن يكون تطهيرياً، وكان الأثر المُردكِل للمادة الإنترنتية الجهادية المتضخمة بشكل كبير من وسائل الإعلام والعلماء على حد سواء، وخصوصاً في مناقشة جمهور المستمعين المسلمين في الشتات. انظر: عقيل عوان، «وسائل الإعلام الجهادية الافتراضية والأمة بصفتها الجمهور المستمع العابر للقوميات: الوظيفة، والشرعية، ونجاعة الردكلة»، جورنال الدراسات الثقافية الأوروبية. ج ١٠، رقم ٣ (٢٠٠٧)، ص ٣٨٩ ـ ٤٠٨. وعن الجهاد الإلكتروني المسؤول عن الردكلة، انظر: غاري بنت، الاتصال الإسلامي الافتراضي المسجل بالحاسوب والبيئات الإسلامية السيبرية، كارديف: مطبعة جامعة يلز، ٢٠٠٠، غاري بنت، الإسلام في العصر الرقمي: الجهاد الإلكتروني، فتاوى على الخط المباشر الإنترنتي والبيئات الإسلامية السيبرية، لندن: مطبعة بلوتو، ٢٠٠٣.

(٧) في كانون الأول/ ديسمبر عقدت إدارات الاستخبارات السعودية مؤتمراً في الرياض، كان التركيز الرئيس فيه هو الإنترنت بوصفها واسطة لنقل رسائل القاعدة وردكلة الشباب. وناقش المشاركون طرق ضبط تدفق المعلومات. وكان الافتراض أن مثل هذه الرسائل الإلكترونية كانت أداة مفيدة في الردكلة والتجنيد. وكانت الحكومة قد طبقت سابقاً برنامجي إعادة تثقيف وإعادة تأهيل، (النصيحة والسكينة)، ولكنها أبلغت أيضاً أن بعض الجهاديين لم ينصلحوا بنجاح. ولإلقاء نظرة على مبادرة الحكومة لإعادة تأهيل الجهاديين العائدين من غوانتانامو، انظر: تقرير فرنسا ٢٤ في <http://www.france24.com/france24public/en/special_reports/FRANCE_24_Reports/2007/207_reporters_saud_arabia_guanlanamo-jihadist_rehabilitation>.

الدار البيضاء، مروراً على جهاديي المخدرات من حقول الأفيون في أفغانستان، وسفاحي الأزقة الضيقة من مخيم نهر البارد في شمال لبنان، والسذج المتسربين من البدو السعوديين الجهاديين من حي السويدي، الذين وصفتهم حكومتهم بمغسولي الدماغ ولكنهم على الفطرة، أصحاب طبيعة جيدة. والمشترك بين كل أمثال هؤلاء الجهاديين هو مزاعمهم المصرح بها، والمنشورة في نعيهم، وتواريخ حياتهم والإنتاج الأدبي على الإنترنت من المتعاطفين والمنظرين. فهم يزعمون أنهم يموتون في سبيل الدين، وكثيرون يتبجحون بشأن مغامراتهم الجهادية في فضاءات عالمية متعددة إضافة إلى فضاءات محلية[٨]. وبحثنا عن الأسباب تنتج عنه قائمة طويلة، معظمها مكونة من مؤشرات من التوجهات الأيديولوجية للمنظرين الذين يولفون مثل هذه القوائم.

وفي هذه الأسباب نجد إشارات لأنظمة العرب الفاشيستية وغرفهم للتعذيب، وغياب الديمقراطية، والمجتمع المدني، والمشاركة السياسية، والسياسة الغربية الأجنبية المضَلِّلة التي تستعدي العالم الإسلامي، والحرمان الاجتماعي الاقتصادي، وتهميش وتغريب الشباب المسلمين المضطربين، والبطالة وعدم المساواة الاقتصادية المتزايدة، والمادة التعليمية الوهابية السعودية المتزمتة، وأيديولوجية الإخوان المسلمين المتطرفة وظهور التضامن القومي الإسلامي، والإذاعة المضادة للغرب في الجزيرة، وإخفاق الإسلاميين في إطاحة أعدائهم القريبين، وتفتت السلطة الدينية في العالم الإسلامي، والبحث عن تقوى روحية نشطة معولمة. وقائمة القضايا المفترضة طويلة جداً في الحقيقة[٩]. وبصرف النظر عن وجود إجماع على السبب الحقيقي، فنحن نفترض أن تدمير مبنيي مركز

---

(٨) انظر: مضاوي الرشيد ومرات شتيرين (محرران) الموت في سبيل الدين: العنف المدفوع دينياً في العالم المعاصر، لندن: أي. بي. توريس، قريباً (٢٠٠٨).

(٩) هناك أدبيات واسعة تهدف إلى تحديد الأسباب الاجتماعية، والاقتصادية، والدينية، والدولية للعنف الجهادي. وعلى سبيل المثال انظر: ، جيل كيبل: أثر الإسلام السياسي، لندن: آي. بي. توريس، ٢٠٠٣، فرنسوا بيرغات، وجهاً لوجه مع الإسلام السياسي، لندن: آي بي. توريس، ٢٠٠٣، حامد الغار، الوهابية: مقالة نقدية. نيويورك: المطبوعات الإسلامية الدولية ٢٠٠٢، فواز جرجس، العدو البعيد: لماذا تحول الجهاد إلى العالمية، كيمبردج: مطبعة جامعة كيمبردج، ٢٠٠٥، ستيفن شوارتز، وجها الإسلام: الأصولية السعودية ودورها في الإرهاب، نيويورك: أنكريوكس، ٢٠٠٢.

التجارة العالمي في نيويورك ومجمع سكن المحيا في الرياض، والسفارة الأمريكية في كينيا، ومحطة سكة الحديد في مدريد وأعمال أخرى هائلة عديدة من الإرهاب تنبثق من نفس الأسباب، وذلك ببساطة لأن الأيديولوجية المعترف بها والمعلنة، والاستراتيجية والنتيجة هي نفسها. هنا نحن نميل إلى الخلط بين السياق وبين القضايا.

ومفهوم إشكالي آخر، وهو مع ذلك منشأ على نحو متساو، وهو تعبير «السلفي ـ الجهادي» نفسه. فنحن نجد في كل مكان إشارات إلى عالِم الإلهيات القروسطي تقي الدين أحمد بن تيمية (١٢٦٣ ـ ١٣٢٨) ومؤسس الوهابية في القرن الثامن عشر، محمد بن عبد الوهاب (١٧٠٣ ـ ١٧٩٢)، ونستنتج أن السلفيين الجهاديين يستمدون من هذه المصادر، وهي بدورها صارت جزءاً من أيديولوجية الإرهاب[١٠]. وآخرون يعثرون على إشارات إلى المصري سيد قطب (١٩٠٦ ـ ١٩٦٦) والفلسطيني عبد الله عزام (١٩٤١ ـ ١٩٨٩)، ويستنتجون أن أيديولوجية الإخوان المسلمين كما تطورت في القرن العشرين هي مصدر الإلهام، لا الوهابية[١١]. وفي محاولة لتوريط، أو اتهام أو إثبات براءة، نحن متروكون مع أقوال ساذجية مضللة من مواقف أيديولوجية وسياسية متصورة من قبل. ومع ذلك فإذا كان هناك خطاب سلفي إلهامي، يجب أن ينظر إليه بوصفه إنشاءً هجيناً متجذراً بعمق في العقود الثلاثة من القرن العشرين التي كانت تستميت كي ترسي نفسها في تقليد إسلامي أصيل، ومع ذلك تعكس استعارة جدية من خطاب الحداثة الغربية. والنتيجة هي تلاقح بين المصادر يكون عابراً للقوميات ومحلياً معاً. وأيديولوجية الجهاديين اليوم هي تهجين ما بعد حداثوي، ومصادره، إن كنا نستطيع في أي وقت أن نحددها بدقة، موجودة في الماضي والحاضر وفي كل من العالمين الإسلامي والغربي معاً. والنتيجة هي أيديولوجية مدمرة تلهم المستجدين وتمجد الأجداد المعاد اختراعهم، وتستطيع إمكانياً أن تدفع إلى حرب مستقبلية جائحة بين

---

(١٠) من أجل كاريكاتور لهذا الموقف، انظر: فينسينزو أوليفتي، مصادر الإرهاب: أيديولوجية الوهابية السلفية وعواقبها، بيرمنغهام: كتب أمادوس، ٢٠٠٣.

(١١) مها عزام، «القاعدة: الارتباط الوهابي المُساء فهمه وأيديولوجية العنف»، لندن: تشاتهام هاوس ورقة إيجاز ١، ٢٠٠٣.

متضادين ثنائيين اثنين، محددين سياسياً، وأخلاقياً، واقتصادياً، واجتماعياً، وثقافياً بوصفهما قطبين لن يلتقيا أبداً أو يتطابقا. والأيديولوجية هي أيديولوجية اختلاف، على خلفية من التشابه الذي لا يكاد يصدق والرغبة في الكون مثل الآخر المُزدَرى، الذي يجب على كل حال استئصاله.

السلفيون الجهاديون المعاصرون هم منتجات الحداثة. ما كان يمكن لهم أن يبرزوا في مجتمعات إسلامية تقليدية. فالجهاديون من العصر السابق، من المغرب إلى إندونيسيا، كانوا نوعاً مختلفاً من الناس، وكانوا منتج ضغوط سياسية واقتصادية واجتماعية. عمر المختار، وعبد القادر الجزائري، وعز الدين القسام كانوا جهاديين تقليديين، ويذكرون في الغالب بوصفهم «سلاطين الجهاد». في سياق شمال إفريقية و«أمراء الجهاد» في الشرق الأدنى، وفوق كل شيء، كانوا مستعدين أن يموتوا ليحرروا أرضاً محتلة (ليبيا، والجزائر، وفلسطين على التوالي). وهم سافروا عبر العالم الإسلامي، يطلبون اللجوء والتضامن، ولكنهم لم يكونوا فاعلين عابرين للقوميات، وكان ذلك ببساطة لأن أممهم لم تكن قد تأسست تأسيساً كاملاً بَلْهَ أن تكون قد وضع لها نظريات أو تم تخيلها. في وقت جهادهم كانت الأمم ما زالت في عملية الظهور. كانوا رد فعل مباشر على الاحتلال الأجنبي، والتغلغل الرأسمالي، وتهميش القوى التقليدية، والمستوطنات الأجنبية. أما المجاهدون المعاصرون فهم ظاهرة مختلفة. فهم يموتون في سبيل الدين، لا الأرض، وهم يشاركون حداثة الغرب، برغم رفضهم الصريح المعترف به ونقدهم لهذه الحداثة[١٢]. فهم مثل المجتمعات الغربية الرأسمالية الاستهلاكية ما بعد الصناعية، يدعون إلى نظام عالمي جديد يهيمن فيه التضامن الإسلامي على الحدود العرقية والقومية. في هذه الناحية، هم يشاركون في الأساس المنطقي للرأسمالية الحرة لأواخر القرن العشرين والسوق العالمي الحر ما بعد القومي، البارز في الثيولوجيات السياسية في الليبرالية الجديدة. وعلى نحو أكثر تحديداً، يدمج الجهاديون روح الغرب في تغيير العالم بالعمل. وفي حين يكون العقل والربح مركزيين

(١٢) المقالة الممتازة عن هذه القضية هي العمل المبدع من روكسان يوبين عن سيد قطب: انظر: روكسان يوبين، العدو في المرآة: الأصولية الإسلامية وحدود العقلانية الحديثة، برينستون: مطبعة جامعة برينستون، ١٩٩٩.

في مشروع الحداثة الليبرالي الجديد الغربي، يكون الدين حاسماً في السرد الجهادي. جعْلُ الإسلام مهيمناً في العالم، لا جعله على قدم المساواة مع السرديات الأخرى، وبأسلوب مشابه للطريقة التي تكافح بها الليبرالية الجديدة الغربية لتكون مهيمنة من حيث هي رؤية للعالم، هو الخيط المشترك. واليوم، لا يمكن لهذا أن يتحقق إلا بعملية ذَتْوَنَة، رد كل شيء إلى الذات، وخصخصة من شأنها أن تمنح قوة التمكين لأفراد المسلمين في وجه الخصوم الحقيقيين أو المتخيلين. وعلى نحو مشابه، تصر الليبرالية الجديدة على كلا الأمرين الخبرة الذاتية بالعالم وخصخصة اللذة والألم، والخسارة والربح، والثروة والفقر، لتحسين الحياة، ونشر الرفاهية، والهيمنة بوصفها نظام العالم. ومن دون هاتين العمليتين، سيخفق كل من الجهادية والحداثة الغربية الأخيرة في العالم المعاصر.

العالم الفرنسي في العنف رينه جيرارد جادل في مقابلة له مع جريدة اللوموند بعد ٩/١١ في أن العنف لا ينشأ في الأصل في الاختلاف ولكنه متوضِّع في التنافس المُحاكي، والمنافسة بين الجماعات، والثقافات، والبلاد التي ترغب كلها في أن يقلد بعضها بعضاً. فعن العنف الذي دمر برجي التجارة التوأمين في نيويورك، يعرض جيرارد تعليقاً نافذ البصيرة. «ألم يكن مُسَبِّبو الهجوم بفاعليتهم، وبتعقيد الوسائل المستخدمة، وبالمعرفة التي كانوا يمتلكونها عن الولايات المتحدة، وبتدريبهم، ألم يكونوا على الأقل أمريكيين نوعاً ما؟ هنا نحن في وسط عدوى المحاكاة»[١٣].

ومهما يكن، فإن من المهم، أن نطرح وأن نستقصي السياق المحلي لكل حالة جهادية لنفهم الطرق التي تكون فيها الأيديولوجية والاستراتيجية المشتركة انعكاسات لتطورات ولتناقضات ولخيبات أمل ولصراعات محلية. وليس هناك شك في أن هناك مجموعة من التعبيرات العالمية، والمناقشات الدينية، والشعر، والصور، والأيقونات، والخطابات التي عممها الجهاديون أنفسهم في وسائل الإعلام العالمية وطبقوها في أماكن حقيقية. ومع ذلك، فمن المهم أن نفحص السياقات المحلية، وعلاقتها ببروز الجماعات

---

(١٣) هنري تنك، «ما يحدث اليوم هو تنافس المحاكاة على نطاق كوكب الأرض»، مقابلة مع رينيه جيرارد، اللوموند، ٦ تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠١.

الجهادية. فإن التوتر والتناقضات بين الرسائل العالمية والاهتمامات المحلية أكثر علاقة في صميم الموضوع.

التركيز في التناقضات والتوترات داخل المشروع الجهادي السعودي هو موضوع هذا الفصل. وسوف أجادل في أن الجهاديين السعوديين يمثلون فاعلين غير الدولة ما بعد قوميين، وهم، وإن كانوا في المنطلق جزءاً من مشروع الدولة، فهم يستمدون من بلاغه الجهاد العالمي في الوقت الذي يبقون فيه منغمسين في موقع المملكة العربية السعودية. وهم يمدّون توتراً لم يُحَل بين العالمي والمحلي، الذي هو نتيجة مباشرة للعلاقة المضطربة بين الدين والسياسة في المملكة العربية السعودية. تشكيل الدولة، وأيديولوجيتها، وممارساتها بُعدٌ مهم يطلق عواقب غير متوقعة، إحداها تعزيز حركة جهادية عالمية سعودية تسعى إلى الشرعية في الوطن وفي الخارج على حد سواء.

الجهاديون السعوديون يؤيدون البعد العالمي من الخطاب الجهادي السلفي المعاصر، الذي يستمد من نصوص دينية شاملة بدلاً من ممارسات المسلمين التي تزدهر في سياقات ثقافية محددة. وبالتماسهم لنصوص مقدسة شاملة وتفسيرات شاملة، فهم يأملون في حشد الآخرين حول قضايا عالمية محددة. فوحدة الأمة، وإهانتها، وإحياؤها المتوقع، تصور بوصفها موضوعات عابرة للقوميات حاشدة للمسلمين بصرف النظر عن خلفيتهم الثقافية، أو موقعهم الجغرافي، أو خبرتهم المعاصرة أعضاء أحياء في مجتمعات في العالم الإسلامي أو في الشتات. هذا التوكيد يخفي التوترات بين التركيز العالمي وبين حقيقة واقع السياقات المحلية، ويبين التوتر نفسه في الحوارات التي تزدهر في صفوف المنظرين السعوديين، والعلماء المتعاطفين. وباستخدام المملكة العربية السعودية بصفة حالة دراسية، فأنا أهدف إلى أن أمسك بالتوتر في الفكر السلفي الجهادي الذي يظهر من التقاطع بين التوجه العالمي وبين الحقيقة الواقعة لسياقات محلية محددة. وبدلاً من اختيار المنظرين الجهاديين المعاصرين المشاهير، فأنا أستمد من رسائل مؤلفين سعوديين عن الجهاد أقل شهرة لأبين بياناً عملياً مركزية المحلي في المشروع العالمي، مشروع جعل الإسلام رؤية للعالم أخلاقية مسيطرة مهيمنة. فبرغم الشعارات حول تحرير شبه الجزيرة العربية من

الكفار، فالجهاديون السعوديون غير معنيين بشكل محدد بالحضور العسكري الأجنبي في أرض الوطن. وفي الحقيقة، إن عنفهم تصاعد مباشرة بعد أن كان الحضور الأمريكي العسكري في المملكة العربية السعودية، قد نقل جزئياً إلى قطر المجاورة في ٢٠٠٣. ويتمركز مشروعهم في هيمنة الإسلام بصفته نظام العالم (إلى كلمة الدين). ومع ذلك، فهم لا يزالون منغمسين في نفس محلية أرض وطنهم الخاص بهم وواقعين في شرك نفس المحلية.

مساءلة الدولة المحلية

يمجد الجهاديون السعوديون الدولة السعودية الأولى (١٧٤٤ ـ ١٨١٨) بوصفها دولة التوحيد، وهي كيان سياسي غير محدد بحدود إقليمية معروفة، وغير معترف بها من المجتمع الدولي وغير ملوثة بالمعاهدات الدولية والالتزامات القانونية[١٤]. هذه الدولة تجمع سياسي محلي تحدى القوى الإقليمية والدولية ووعد بجعل الإسلام الحقيقي مهيمناً. والمؤلفون الجهاديون السعوديون ينظرون إلى هذه الدولة بأنها إحياء لدولة النبوة التي كان فيها المجتمع خاضعاً للشرع الإلهي وكانت حدودها بلا تحديد. وعضويتها تتقرر لا بحدود معترف بها ولكنها تتقرر بالخضوع للإمام الشرعي، الذي يعترف بسلطته فوق الأراضي البعيدة بدفع الزكاة، والإقرار بسلطة قضاته وأداء الجهاد تحت رايته. وفي هذه الدولة الأولى، كانت الوحدة معبراً عنها بالاعتقاد أن الله واحد وبتطبيق حكمه وقسَم الولاء لسلطته السياسية على الأرض. وكثيرون من الجهاديين السعوديين يعتبرون محمد بن عبد الوهاب لا محمد بن سعود هو العامل الرئيس ومهندس هذه الدولة، وينظر إلى محمد بن عبد الوهاب بوصفه مفسر كلمات الله في حين ينظر إلى محمد بن سعود بوصفه القوة التنفيذية التي أنفذتها. وفي حين أن تدوين التاريخ السعودي يصور محمد بن عبد الوهاب بأنه هو الشخص الذي عرض الولاء لآل سعود، يُنَظِّر الجهاديون قسم ولاء معكوس (بيعة)، وفيه أن محمد بن عبد الوهاب تلقى الولاء من شخصية محلية غير هامة في مكان مستوطنة غير معروف اسمه الدرعية في المنطقة الوسطى من

---

(١٤) في الدولة السعودية الأولى، انظر: مضاوي الرشيد، تاريخ للمملكة العربية السعودية، كيمبردج: مطبعة جامعة كيمبردج، ٢٠٠٢، ص ١٤ ـ ٣٨.

شبه جزيرة العرب. وفي حين يمتدح الجهاديون الحاكم السعودي، فهم يعطون فضلاً أكبر للمصطلح الديني، ولما يدعى إسلامه غير الملوث ولجهوده في مقاتلة الكفر في شبه جزيرة العرب.

وهم لا يعطون هذه الدولة الناشئة أي اسم عدا اسم دولة التوحيد، وهي كيان سياسي منزوع الإقليمية وتسعى في سبيل رسالة الإسلام الأخيرة، وتُخضع الفرد لسيادة الله. بهذا الشكل، فهي لا تستطيع أن تكون محصورة بحدود من صنع الإنسان، أو بعوامل ثقافية وتاريخية، أو باعتبارات عرقية لغوية أو أي صفات مشتركة في تعريف الأمة الدولة الحديثة. وهم ينظرون إليها بوصفها الدولة الإسلامية المثالية التي ثارت ضد الكفر، وضد البدع الدينية، وضد القانون الذي صنعه الإنسان. وانهيارها في العام ١٨١٨ على أيدي القوات العثمانية المصرية ترك دعاتها ينتظرون بفارغ الصبر لإحياء دولة التوحيد في القرن العشرين. ومهما يكن، فهذا الإحياء والسياقات التاريخية التي حدث فيها الإحياء جعل الدولة الحديثة محل نزاع في أوساط المنظرين الجهاديين السعوديين.

الدولة السعودية الحالية التي تأسست في العام ١٩٣٢، تبقى موضع نزاع. فالجهاديون السعوديون ينازعون في شرعيتها، وفي اسمها، وفي قانونها، وفي حدودها، وفي سياساتها الخارجية. فكثيرون يرونها فساداً للكيان السياسي الأول. ويعزى إنشاؤها إلى علاقة غير شرعية مع قوة كافرة (بريطانيا). ويُستَنكر اسمها لأنه إقطاعية عائلية، وجنسيتها مرفوضة بصفتها بدعة حديثة ليست مرتبطة بنص إسلامي أو في ممارسة تاريخية، وعلاقاتها الخارجية، وخصوصاً تحالفها مع الغرب تخرق المبدأ العاشر من الإيمان أي الولاء والبراء (الارتباط بالمسلمين والانفكاك من الكافرين). ومن ناحية رسالة الجهاديين العالميين تبقى هذه الدولة زيغاً مرفوضاً على النقيض من سلفها، دولة التوحيد الأولى.

ويناقش فارس الشويل (والمعروف أيضاً باسم الشيخ أبي جندل الأزدي، الذي اعتقل في المملكة العربية السعودية في العام ٢٠٠٤) يناقش الاختلافات بين الدولة الأولى والدولة المعاصرة في إجابة عن استفسار. ويلخص جوابه كيف يجب على المسلم أن يسير قدماً في تقويمه للدولة الأولى. فهو يمجدها، ويجادل أن في كل عائلة هناك من هم جيدون ومن

هم سيئون. وعلى المرء أن يميز بين الجيد وبين الفاسد داخل عائلة آل سعود. والدولة الأولى كانت دولة تتوافق على أفضل وجه مع الكيان الإسلامي المثالي. وهو يدون قوائم بمصادر قوتها: نصرة الدين، ومحاربة الكفر، وتطبيق الشريعة، وتنقية الإسلام من الصوفية، والفلاسفة والبدع الأخرى. ولم تكن وحدتها مشتقة من خصائص ثقافية أو عرقية في الشعب أو المصلحة الاقتصادية المشتركة أو الحدود الجغرافية، ولكنها مشتقة من الإيمان بالله الواحد. وجسدت الدولة الأولى سلفية بلا حدود غير ملوثة بممارسات أو تصورات الأمة ـ الدولة المعاصرة.

تقارن الدولة السعودية الأولى بالدولة الحديثة التي قبلت حداً لسلطتها الفضائية فوق أراض قررتها قوى أجنبية، ولذلك فهو بالتعريف خضوع للممارسات الكفرية وللبدع. وبدلاً من نشر شعلة الجهاد، وبناء على ذلك الإسلام الصحيح، منعت الدولة الحديثة، تحت الضغط الأجنبي، الجهاد. وعلاوة على ذلك، فتحت أراضيها للقوات الأجنبية وسمحت بالقواعد العسكرية لتنشأ في أرض الإسلام. وإضافة إلى ذلك، سمحت بالاستيطان، مستوطنات للأجانب الذين جلبوا معهم طرق حياتهم إلى الفضاء المقدس، الذي يجب أن يبقى نقياً غير ملوث بالطرق الكفرية للمسيحيين ولليهود وللهندوس وللبوذيين[(١٥)].

وبرغم البلاغة العالمية للجهاديين، يبدو أن المحلي هو الذي يسود، وفي الوقت الذي تجري فيه مناقشة شرعية الكيان السياسي السعودي في مقابل شعارات عالمية تثني على الأمة، وعلى تجمع منزوع الإقليمية وغير محدود بالثقافات، أو الحدود، أو التخوم الدولية، يتوق الجهاديون السعوديون إلى إعادة تأسيس الكيان السياسي الأول في أرض محددة. ولكي يصلوا إلى غرضهم ولكي يضعوا وعظهم موضع الفعل فهم يحتاجون إلى دولة. ولهذا الهدف، فهم يناشدون هوية ضيقة، وهي القبيلة، التي تصير هي الوحدة الصغيرة المكلفة بواجب تحقيق المشروع العالمي. وتظهر مركزية

---

(١٥) فارس الشويل، «الجنسية السعودية تحت قدمي» (بيان صوتي (رسالة شفهية))، ظهرت على العديد من مواقع الإنترنت، ومنها الصحة السعودية ومواقع المعارضة تم الوصول إليه في ٢٧ حزيران/ يونيو ٢٠٠٤. وهذا الرابط. <http://www.islah.tv> ليس متوافراً الآن.

الدول المحلية بشكل بارز في مشاريع جهادية أخرى، من أفغانستان إلى العراق إلى الصومال. والاستيلاء على مدينة أو منطقة صغيرتين غير مهمتين يترافق مباشرة مع الإعلان عن تشكيل دولة إسلامية تطبق فيها الشريعة. ويصير مشهد العدالة الإسلامية، وحكم الشرع، والعقوبة العامة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، يصير رموزاً للدولة، بدلاً من علمها أو قيادتها، أو حدودها.

الهويات المحلية والعالمية

أولئك الذين يرفضون الدولة المعاصرة يقبلون هويتين اثنتين فقط، إحداهما مثبتة على نحو متطرف للغاية وضيق للغاية إما في انتماءاتهم الإقليمية أو القبلية، والأخرى محدودة عالمياً في طوباوية متخيلة منزوعة الإقليمية، وهي الأمة الإسلامية. ويفصل المنظر الجهادي فارس الشويل هذا الموقف تفصيلاً واضحاً. وفي رسالة مشهورة عنوانها: «الجنسية السعودية تحت قدمي»، يقدم فيها نفسه بأنه فارس بن أحمد بن جومان بن علي الشويل الحسني الزهراني الأزدي، بهذا فهو يثبت هويته في زهران، وهي إحدى القبائل الحجازية في المملكة العربية السعودية المعاصرة. وهو يؤكد أنه لا يعترف بالجنسية السعودية:

«أنا مسلم بين المسلمين. وأنا قرأت التاريخ فلم أجد شيئاً اسمه الجنسية. وعلى كل مسلم أن يعمل في دار الإسلام حيثما يريد ومن دون حدود تقيده أو جوازات سفر تحصره ومن دون وطن طاغوت (أمة مستبدة) لعبادته. آبائي معروفون، وعائلتي معروفة، وقبيلتي زهران تنتمي إلى أزد. ولذلك فأنا لا أنتمي إلى آل سعود الذين لا يملكون الحق في جعل الناس ينتمون إليهم»[١٦].

والشويل، باستدعائه لانتمائه القبلي الضيق يبتعد عن جهاديين عرب ومسلمين آخرين. ففي حين يتبنى هؤلاء الآخرون أسماء الحرب المستمدة من أوطانهم أو مدينتهم التي يستوطنونها، مثل أبي مصعب الزرقاوي، وأبي مصعب السوري، وأبي حفص المصري، وأبي عمر البغدادي، فإن

---

(١٦) نفسه.

من الممكن أن فارس الشويل لا يستطيع أن يسمي نفسه أبا جندل السعودي، وهي تسمية رفضها في مقالته عن الكيان السعودي المعاصر. وفي هذا الصدد، فهو يتبع خطى رفيقه، أبي وليد الغامدي (عبد العزيز بن علي بن سعيد الغامدي) وهو واحد من أبرز السعوديين الذين قاتلوا وماتوا في الشيشان. ومما لا يثير الدهشة أني لم أصادف جهادياً يقدم نفسه بوصفه «أبا فلان بن فلان السعودي». في عالم تكون فيه الأسماء وتكون التسمية علامات هوية حاسمة، يكون هذا مهماً. عند مولد الناس، يخصص لهم أسماء. ولكن حين يبتغون أسماء مستعارة للكتابة أو أسماء حرب في حياتهم التالية، فهم يفعلون ذلك ممارسة سياسية. وتصير إعادة تسمية أنفسهم علامة هوية منشأة، تمرد ضد أولئك الذين كانوا في البداية قد خصصوا لهم اسماً. فالأسماء تثبت وتفصل. والقابلية للفصل تجعل الأسماء أداة سياسية قوية لتأسيس أو لمسح الهوية الرسمية ولعبور الحدود(١٧). الشويل يمحو الهوية السعودية المخصصة له من الدولة، المحتواة ضمن جغرافية والمعترف بها من المجتمع الدولي ليستبدل بالأمرين مقولة جديدة تستمد من انتماء قبلي أولي متخيل قديم. وهو يدعو قبائل شبه الجزيرة العربية إلى أن تتذكر أن عودة مجدها ستكون معتمدة على العودة إلى الإسلام ورفض حكومة كشفت كفراً واضحاً (كفراً بواحاً)، وطبقت حكماً غير حكم الله، وفتحت الأرض لليهود وللصليبيين، وقتلت المسلمين المتدينين، واعتقلت العلماء وسرقت الثروة العامة. وهو يدعو «أسود شبه الجزيرة العربية»، أحفاد المهاجرين، أوائل المسلمين الذين اهتدوا إلى الإسلام وهاجروا مع النبي إلى المدينة، وأحفاد الأنصار، أهل المدينة الذين ساندوهم، يدعوهم إلى أن يفصلوا أنفسهم من الدولة المعاصرة. فالشويل، بمناشدةٍ للانتماء القبلي الضيق يتصور أن يثور إخوانه ضد الكيان السياسي الكافر.

ويصير الانتماء القبلي هو أول علامة مهمة من هوية ضيقة تحدد الفرد وتثبته في تراتبية هرمية قديمة من القبائل النبيلة، التي تنشأ مكانتها وشأنها

(١٧) غابربيل فوم بروك وباربارة بودنهورن (محرران) أنثروبولوجيا الأسماء والتسمية. كيمبردج: مطبعة جامعة كيمبردج، ٢٠٠٦، ص ٤.

من مساندتها المبكرة لرسالة النبي. وفي حين تكون هذه الهوية منشأة على أساس القرابة وروابط الدم، تكتسب القبيلة الأهمية المحلية في الحرب على الكفر وتطهير المجتمع من الشرك. ومن الواجب على هذا البناء القبلي الضيق أن يجعل الإسلام مهيمناً ومسيطراً مرة ثانية: التحديد المحلي للهوية موضوع في خدمة الرسالة العالمية.

وينتقل الشويل من الحدود الضيقة للهوية القبلية المحلية، إلى المثل الأعلى الإسلامي العالمي، الذي تكون الأخوة فيه مؤسسة نتيجة للتوحيد، في معناه الروحي لا الجغرافي. في هذا التصنيف لأنواع الهويات التي تنتقل من المحلي تماماً إلى العالمي، ليس هناك حيز للمقولات الحديثة مثل الجنسية والمواطنة. ويدعو الشويل المسلمين إلى رفض هذه المقولات الحديثة، التي تعتبر أدوات تقسيم بين المسلمين الذين لا يمكن أن تتأسس وحدتهم على مصلحة اقتصادية مشتركة ـ أو أي مصلحة أخرى باستثناء الإيمان بالله الواحد. فالأسواق الاقتصادية المشتركة، أو المصالح الاستراتيجية أو أي عوامل ذرائعية أخرى موحدة هي عوامل مرفوضة بوصفها دنيوية وغير مهمة. الوحدة التي تنشأ من الإيمان بالله الواحد هي فقط الوحدة الشرعية والدائمة.

ويعتقد الشويل اعتقاداً قوياً «بحرب على الكفر» عالمية، وهي مرآة «الحرب على الإرهاب» العالمية، كلاهما يعزز أحدهما الآخر. والفاعلون العابرون للقوميات، على سبيل المثال المصرفي الدولي الناجح الذي ينتقل بين نيويورك، ولندن، والرياض، وسنغافورة، والمربي العابر للقوميات في كليات تعليم دولية، والحارس الأمني الأوغندي، أو الجنوب الإفريقي أو الأسترالي في بغداد، والعامل في الأعمال الخيرية في قندهار ودارفور، والمستشار السياسي الدولي للحكومات المحلية، كلهم فقدوا الولاء للأمة ـ الدولة ولكنهم استبقوا علامة ضيقة من الهوية، ربما مكان مولدهم. وبشكل مشابه، لا يقبل الشويل إلا هوية ضيقة واحدة فقط ـ تلك الموهوبة له بالمولد ضمن عشيرة، ونسب وقبيلة. وفي حين لا يكون المصرفي العابر للقوميات عابراً للقوميات فقط ولكنه أيضاً عواصمي، مغروز في أماكن متعددة مع تقدير منه للمطابخ المحلية لهذه الأماكن، وللنساء فيها ولشبكات العمل، فالشويل وآخرون كثيرون هم أيضاً عواصميون، ينشُدون الزواجات

من خارج القبيلة في أماكن إقامتهم الجديدة، ويتبنون الملابس وأذواق الطهي لمضيفيهم المؤقتين، ويبنون شبكات زائلة للدعم وللتضامن ويتلاشون في تعقيد الجغرافيات الجديدة. في البوسنة وفي الشيشان وفي المغرب وفي أفغانستان وفي إندونيسيا يدخل الجهاديون السعوديون العابرون للقوميات في الشبكات الثقافية، والاقتصادية، والدينية، والاجتماعية من المجتمعات المحلية. ومع ذلك فالجميع يصارعون ليصالحوا محليتهم الخاصة مع عالمية كل من بلاغتهم وممارساتهم معاً. وسوف يستمر التوق إلى المحلي في العالمي في اعتياد لا الجهاديين العنيفين فقط ولكن في اعتياد آخرين أيضاً، ويأمل المرء أنهم من الفاعلين العابرين للقوميات الأقل تدميراً.

التوتر بين المحلي والعالمي

الجنسية والمواطنة لا تستطيعان التوسط بين المحلي جداً والعالمي جداً، مثلما صار هو العرف والممارسة في العالم. هناك مسار واحد فقط يستطيع أن يحقق ذلك: فضاء جزيرة العرب أو بلاد الحرمين، وهي كيان جغرافي يلقي ما فوق هوية مشتركة تشتق شرعيتها من التراث العربي والرسالة المقدسة للإسلام. وتصير شبه جزيرة العرب هي الوسيط الإقليمي بين القبيلة وبين الأمة العالمية. ويصير شعبها أحفاد صحابة النبي، أحفاد الصحابة. وهذا النموذج يجب أن يكون هو الوحيد الجائز والنموذج الشرعي. وهو يقف مثل نوع مرفوع بين التشكلات الإقليمية الأخرى، وعلى سبيل المثال بلاد الرافدين، وبلاد المغرب العربي، وبلاد الشام، وبلاد السند، وكل جزء من المقاطعات (الولايات) الإسلامية التي يجب أن تتشكل منها الأمة المسلمة. وشعب شبه جزيرة العرب قد اختيروا في القرن السابع لحمل رسالة الإسلام، وهم الآن كذلك وُهبوا مسؤولية أخلاقية ودينية. أليست هذه الولايات مرايا، وهي تسعى إلى أن تعكس الجغرافيات الفرعية المتماسكة المنشأة المعاصرة التي على أساسها يحدد المجتمع العالمي دور المحلي في العالمي ابتداء من إفريقية إلى البحر الأبيض المتوسط إلى الشرق الأوسط والمحيط الهندي؟

لويس عطية الله، وهو اسم مستعار هام آخر، وإسلامي سعودي أممي تشتمل رؤيته على نظام عالمي إسلامي يعارض ويتحدى النظام

العالمي الدولي الحالي، تحت هيمنة الولايات المتحدة الأمريكية[١٨]. وجهاده يعتمد كثيراً جداً على فكرة الأمة الإسلامية المشتملة على أعراق مختلفة، وقوميات وجماعات ثقافية. ووحدة هذه الأمة مشتقة من الإيمان لا من العرق. ومع ذلك، فلويس يصرف انتباهه إلى وطنه وهو أقدس أرض وهو قلب العالم الإسلامي، وبلاد الحرمين الشريفين. ووطنه مركزي في تأسيس النظام العالمي الإسلامي، ولكن لسوء الحظ، بحسب لويس، لقد صار، تحت القيادة السعودية الحالية، أداة للهيمنة الغربية. ويبدو أن لويس يطمس الحدود بين ما يسمى الإسلاميين القوميين والعابرين للقومية، وهو انشطار صار دارجاً كالزي الحديث في دراسات عديدة أكاديمية للحركة الإسلامية بعد ٩/١١، فإسلاميو الشطر الأول ينظر إليهم بوصفهم إسلاميين معتدلين في حين يعتبر إسلاميو الشطر الثاني ممثلين للاتجاه الراديكالي، وتلقى على عاتق هذا الشطر المسؤولية عن عولمة الجهاد من طريق اليأس والهزيمة.

وحين «يعود» لويس إلى بلاد الحرمين، يتحول إلى قومي يستدعي أفكاراً عن الأرض المقدسة، والمسؤولية التاريخية والماضي المجيد. وبالنسبة إليه ليست بلاد الحرمين هي مكة والمدينة فقط، فهما نظرياً مغلقتان لغير المسلمين، ولكن بلاد الحرمين هي كل شبه جزيرة العرب. وبهذا الشكل، تحتاج أرض الإسلام إلى أن تحرر من أعمال التدنيس الظاهرة في الوجود المادي الفعلي لغير المسلمين. وهذا الوجود الأجنبي لا يشتمل على جنود الولايات المتحدة ووجود القواعد العسكرية فقط، ولكنه وجود يشتمل أيضاً على العمال غير المسلمين، وخصوصاً الغربيين المغتربين. وبحسب لويس، يخرق الأجانب، المعتبرون نجساً كما هو واضح، النقاء لهذا الكيان الجغرافي. وهنا ينظر إلى حدود بلاد الحرمين بوصفها قد صارت متخلخلة، تسمح في العملية أن يحدث تدنيس وإزعاج أكبر لا في أرض المحيط فقط ولكن في قلب هذه الأرض المقدسة أيضاً. والتشابهات المتوازية مع الحكومات التي تصارع لتحد من الهجرة في عصر

(١٨) من أجل سيرة ذاتية كاملة لهذا القلم الجهادي الإنترنتي، انظر: الرشيد، مساءلة الدولة السعودية، ص ١٧٥ ـ ٢١٠.

الرأسمالية المعولمة التي يكون التدفق فيها غير المحدود لرأس المال والناس أساسياً، هي تشابهات تلفت النظر.

وبالنسبة إلى لويس، تنشأ قداسة بلاد الحرمين من وجود الحرمين الشريفين في مكة والمدينة إضافة إلى حقيقة أن آخر نبي، وهو محمد صلى الله عليه وسلم، ظهر في هذه الأرض مع الرسالة المقدسة، رسالة الإسلام. وينشأ عنصر آخر من القداسة من الدور الذي لعبه شعب هذه الأرض في نشر الدعوة، ابتداء من أوائل صحابة الرسول، والخلفاء والأجيال اللاحقة من بلاد الحرمين. وفي مخاطبة شعب هذه الأرض، يستخدم لويس تعبير أحفاد أوائل صحابة النبي.

وهو يدعو أحفاد الصحابة إلى طرد الكفار من جزيرة العرب، اتباعاً لسنة النبي. وجزيرة العرب تعبير مركزي آخر بالنسبة إلى لويس. إنه يستدعي ملكية «العرب» للأرض، وهو المعنى الذي تخفق التسمية الوصفية، الجزيرة العربية، في أن تمسك به. وعلاوة على ما تقدم، فتعبير جزيرة العرب يوصل معنى مختلفاً عن المعنى المتضمن في بلاد الحرمين. الأول يستدعي مركزية البعد العربي من خيار الجهاد والمسؤولية التاريخية لسكان شبه الجزيرة العربية ليأخذوا زمام القيادة في الصراع. حين يستدعي لويس جزيرة العرب، ليس هناك من شك في أنه قومي عربي، وبهذا فهو يكشف التوتر بين المجتمع الإسلامي الشامل، الأمة، وبين الخاص، وطنه الخاص به. وهو يحل هذا التوتر بعزو دور مركزي لأرضه الوطنية الخاصة به، صاهراً بذلك المحلي ـ أرض وطنه ـ في المشروع العالمي، النظام الإسلامي العالمي المتخيل. وشبه الجزيرة العربية لم تبق بعد ذلك كياناً جغرافياً ولكنها فضاء ثقافي عام مع دين، وتاريخ، ومصير مشترك. إنها «مجتمع متخيل» له تراث سياسي وثقافي مشترك متصوّر يقع في مكان ما بين الأمة ـ الدولة الحديثة وبين المجتمع الأوسع العابر للقوميات من مثل الأمة.

وبحسب لويس، تعتمد هيمنة النظام العالمي على بقاء الدولة السعودية في شكلها الحالي، والتي يشير إليها لويس بازدراء بالنظام السلولي. ويقول، إن نظام الحكم هذا، يحتاج إلى تفكيك. وهناك ثلاثة شروط سوف تسهم في سقوطه. **الأول**، هو أن حركة الإصلاح الإسلامية كانت الصوت الوحيد

الذي كشف حقيقة النظام، وفساده ودعمه للهيمنة الغربية في المنطقة. وبهذا الشكل، تلعب هذه الحركة دوراً مهماً في التفكيك التدريجي لنسيج الأكاذيب التي يسند إليها النظام شرعيته. **والثاني** هو أن النزاعات الداخلية في العائلة الملكية ستؤدي في نهاية المطاف إلى سقوط النظام. **والثالث**، هو أن العنف المشابه للذي حدث في الرياض في العام ٢٠٠٣ وفي العام ٢٠٠٤ يبين بياناً عملياً أن ابن لادن يعد الأرضية لانهيار الدولة السعودية أو لسلسلة من الاغتيالات للشخصيات الرئيسة في صفوف العائلة الملكية.

العوامل المبينة أعلاه، بحسب لويس، سوف تفكك تدريجياً الدولة التي «خدمت الغرب طوال السنوات السبعين الماضية»، ممهدة الطريق للمشاريع الغربية ومساندة مصالحهم. وحالما تزال هذه العقبة الأساسية، سوف يتأسس النظام العالمي الإسلامي. ولكن لويس، مع ذلك، يحذر من فترة فوضى قد تحصل في الأمد القصير. والفوضى ترافق في الغالب التغييرات العنيفة مثل التغييرات التي يتوقع أن تهز الأمة بعد عقود من الخضوع، والنفاق والشر. ولا يستبعد لويس حتمية الفتنة، التي ترافق بشكل عادي التغييرات السياسية والاجتماعية الخطيرة. ولدى لويس رؤية تدميرية شاملة للفترة الانتقالية التي يصفها بكونها فوضوية وبلا قانون. وهو يتكهن بحالة سيموت فيها الناس من العطش، والجوع وعلى أيدي قطاع الطرق والمجرمين. وهذا هو الثمن العالي الذي يجب أن يدفع من أجل تأسيس النظام الإسلامي العالمي، ابتداء من القلب المركزي، بلاد الحرمين/جزيرة العرب. وبالنسبة إلى لويس، هذا هو الضرر الجانبي الذي ينبغي على المسلمين أن يحتملوه ليؤسسوا النظام الإسلامي العالمي.

ومركزية المحلي في مشروع الجهاد العالمي تُظهر نفسها في الرغبة في تطهير شبه الجزيرة العربية والعرب لا من خطيئة الإسهام بفاعلية في تدمير لخلافة الإسلامية في الحرب العالمية الأولى فقط ولكن من تحولهم أيضاً إلى طلائع هذا التدمير. ومشاركة السعوديين في المشاريع الجهادية في هامش الأمة الإسلامية هو في الوقت نفسه فعلُ تطهيرٍ للنفس واستعادةٌ لمجد مفقود معاً. وفي حين ينظر العديدون من الجهاديين إليه على هذا النحو، تبقى هجرة الجهاديين السعوديين إلى طرف العالم الإسلامي موضع نزاع في الدوائر السعودية الجهادية.

التوتر في ممارسة الجهاد

أيجب على السعوديين أن يؤدوا الجهاد في الوطن أم في الخارج؟ هذا السؤال أقلق الجهاديين السعوديين أنفسهم وأطلق الزناد لحوار يدور في صفوف المنظرين. الجهاد في الوطن يعطي الأولوية للمحلي على العالمي، ولكن في عالم يتم فيه طمس هذه الحدود بشكل متزايد، يصعب علينا أن نرى كيف يمكن للحوار أن ينتهي إلى حل لصالح واحدة من الغايتين المقصودتين على حساب الأخرى. وفي حين يتخذ الجهاديون قرارات لأغراض استراتيجية، منها على سبيل المثال قرارات لتعزيز الشبكة المحلية في أوقات معينة، أو لتشجيعها على الذهاب إلى الخارج للهرب من الاضطهاد المحلي أو لتجنب الهزيمة، ما زالت القرارات الاستراتيجية مع ذلك تحتاج إلى حملة دعاية لبيعها لأتباعهم، ولتغليفها في بيانات ثيولوجية وأيديولوجية، ولتبريرها وفق خطوط غير ذرائعية. ولذلك؛ فمن المهم أن نقتفي أثر الأنماط والمنطق الداخلي التي تروَّج وفقها هذه القرارات.

أطلق احتلال العراق في العام ٢٠٠٣ الزناد لحوار عن الغاية التي يتغياها الجهاد في أوساط السعوديين المنتمين إلى القاعدة في شبه الجزيرة العربية. وتزامن هذا الغزو مع ازدياد نشاط الجماعة في المملكة العربية السعودية نفسها. بين العام ٢٠٠٣ والعام ٢٠٠٥ شهدت البلاد أسوأ الهجمات الإرهابية في تاريخها الحديث، حين استهدفت المباني الحكومية، ومجمعات سكن الأجانب والمستشارين والغربيين الأفراد. وبعد ٩/١١، كانت الحكومة في حالة إنكار بخصوص تورط المواطنين السعوديين في العنف الجهادي. ومع ذلك، فحين جاء العنف إلى الوطن، صار واضحاً أنه مثَّل دعوة لليقظة، تتطلب تنفيذ سياسات أمنية، واجتماعية، ودينية، وكان الغرض من ذلك هو تفادي الخطر في الوطن.

تحت تأثير الابتهاج بنجاح عدة هجمات إرهابية، جادل بعض السعوديين الجهاديين بوضوح ضد السفر إلى الخارج، وأعطوا أسبابهم، فالمنظرون الجهاديون عيسى اليوشان (قتل في العام ٢٠٠٤)، وعبد الله الرشود (قتل في العام ٢٠٠٥)، وسعود العتيبي (قتل في العام ٢٠٠٥)، وصالح العيوفي (قتل في العام ٢٠٠٥) كلهم ساندوا الجهاد في الوطن

وجعلوه أولوية، مع أن العديدين قتلوا لاحقاً في العراق، بعد الإجراءات الأمنية المتشددة في الوطن[١٩]. وقرار البقاء في الوطن كان مبرراً على أساس أن جبهة الوطن أكثر إلحاحاً لأن المرء لا يستطيع أن يترك شرف النساء المسلمات المحليات من دون عناية في حين هو يدافع عن شرف أخريات في الخارج. واستدعى الجهاديون السعوديون الانتماء للمملكة على حساب الأمة الإسلامية العالمية، واعتقدوا أنها أقل إلحاحاً ـ على الأقل عند هذه المرحلة في المشروع الجهادي.

وكان لدى جهاديين آخرين أولويات مختلفة، واقترحوا متابعة المشروعين (في الوطن وفي الخارج) في الوقت نفسه. ومالوا إلى الحط من درجة فكرة أرض الوطن، والجنسية والبلد لصالح المشروع العالمي، الذي كان هدفه فوق كل شيء هو أن يذيب هذه الحدود، التي يعتقد أنها ابتداع اصطناعي استعماري، مستند إلى مؤامرة لتفتيت وإضعاف الأمة العالمية. من العسير حتى الآن الحكم أي الجانبين سيكسب الظهور على الجميع. وقد يتدخل العديد من العوامل قبل أن يصل الحوار إلى حل في النتيجة. وقد يكون تشديد الأمن في الوطن، وزيادة المراقبة والسهولة التي يسافر بها السعوديون ليتابعوا مشروع الموت في سبيل الإيمان، قد تكون كلها عوامل مساهمة. فأولئك الذين يعطون الأسبقية لغاية واحدة على الأخرى سوف يجدون بالتأكيد وفرة وافرة من الآراء الثيولوجية في دعم أدائهم. ومع ذلك فسوف يستمر العديدون في رؤية الغايتين تكمل وتقوي إحداهما الأخرى. ووصول السعوديين الجهاديين إلى العراق بعد احتلالها في العام ٢٠٠٣ يشهد لانتصار أولئك الذين يشجعون المشروع العالمي على حساب المشروع المحلي[٢٠]. وكذلك، فهذا يعكس الاستراتيجية المتغيرة والمرنة التي يتبناها الجهاديون حين يواجهون بإجراءات أمنية محلية شديدة.

---

(١٩) انظر: الرشيد، مساءلة الدولة السعودية، ص ١٣٤ ـ ٧٤، وانظر: أيضاً محمد حافظ، مفجرو القنابل الانتحاريون في العراق، واشنطن: معهد الولايات المتحدة للسلام، ٢٠٠٧، ص ١٧٤ ـ ١٧٨.

(٢٠) عن الجهاديين السعوديين في العراق، انظر: مضاوي الرشيد، «المنارة والقصر: طاعة في الوطن وتمرد في الخارج»، في م. الرشيد (محررة)، مملكة بلا حدود: الحدود السعودية السياسية، والدينية والإعلامية، لندن: هيرست أند كمباني، قادم (٢٠٠٨).

وتكاثر وتناثر الجهاديين عالمياً يمكن أن يكون رد فعل مباشر للهزيمة الداخلية وللضغوط الداخلية، ومع ذلك، فمنذ العام ٢٠٠٥، تزعم الحكومة السعودية أنها استولت على أسلحة، وأموال، وأدبيات من خلايا جهادية محلية. وفي العامين ٢٠٠٦ و٢٠٠٧، نشرت وزارة الداخلية قصص نجاح أمنية عديدة. وفي حين يكون من الصعب أن نثبت صحة هذه القصص من مصادر مستقلة، فهي تشير بوضوح إلى النشاط المستمر للجماعات الجهادية المحلية. ويبدو أن المحلي والعالمي ليسا حصريين بشكل متبادل. بل هما متكاملان، وكلاهما خاضع للظروف الطارئة والاعتبارات العملية، ولكنهما أيضاً في حاجة إلى تبرير أيديولوجي.

والدولة السعودية نفسها فريدة من نوعها في العالم الإسلامي لأنها تعرض نفسها فقط بوصفها الدولة الإسلامية الحق التي ترعى الإسلام في الخارج. وهي تعتمد على هذه القصة لتعزز أوراق اعتمادها الإسلامية، وهكذا فهي تسهم بقيام شعبها باستدخال فهم لإسلام بلا حدود. ومع أن خطابها تحول حديثاً نحو تغذية مفاهيم الوطنية، والمواطنة، والاعتزاز بالإنجاز المحلي، وبالرفاهية والتطور، فهي تبقى معتمدة على ترويج أسطورة أنها مركزية للإسلام ليحقق مكانة مهيمنة حول العالم. ويُقدَّم الملك السعودي بوصفه المدافع عن المؤمنين حيثما تصادف وجودهم. وامتداد الدولة بالبرامج الدينية، وبرعاية المنظمات العالمية الإسلامية، والصناديق الخيرية، والمبادرات التعليمية تعزز في السعوديين إحساساً في كونهم طلائع إسلامية. وقد أثبتت أن من اليسير جداً تحويل أولئك الطلائع إلى محاربين. إن هذا السياق المحلي هو الذي لم يتغير في حين تكون الحالة الأمنية والتبرير المرافق لها من أجل الجهاد في الوطن أو في الخارج في حالة تدفق. والأساطير المستمرة للدولة تبقى ثابتة. وهذه الأساطير هي التي توفر الخلفية من أجل الانغماس السعودي في مغامرات ما وراء البحار.

وخطاب الجهاديين السلفيين يخلق تناقضات غير محلولة. ففي المملكة العربية السعودية يعترف الجهاديون المنشقون بدولة واحدة فقط (الدولة السعودية الأولى)، بهويتين: واحدة متجذرة في أصل الانتماء القبلي، وواحدة في مقولة إسلامية عالمية، مع قيام شبه الجزيرة العربية بالتوسط

بين هذين القطبين البعيدين. والمقولات الأخرى التي تتوسط بين القطبين من مثل الجنسية والمواطنة مقولات مرفوضة بوصفها أشكالاً من البدعة والكفر التي يتمثل هدفها الرئيس في تقسيم وتقويض الوحدة الإسلامية. وعلى كل حال، حين يكون الفعل هو المعني ـ مثل متابعة الجهاد ـ فهناك حوار مستمر لا يبدو من الممكن أن يُحَل في المستقبل القريب. ولذلك، فسوف يبقى بعض الجهاديين السعوديين في الوطن لتصحيح الانحراف وإطاحة الدولة السعودية المعاصرة في حين سيختار آخرون أن يتابعوا الجهاد في الخارج بوصفه فعل تطهير لخطيئات العرب. سوف نستمر في العثور عليهم على الثغور (على أطراف القلب المقدس للعالم الإسلامي). من بعيد، سوف يطمحون إلى جعل الإسلام مرة أخرى مسيطراً ومهيمناً. وفي متابعة هذا المشروع، يُدعى السعوديون ليلعبوا دوراً قيادياً. وهويتهم المحلية هي أهم الهويات في المشروع العالمي. توجد سلفية عابرة للقوميات من حيث هي نوع تحليلي، إضافة إلى كونها لغة العنف الجهادي، وبرغم ذلك يجب ألا يتجاوز تفسيرها تقديراً جاداً للسياقات المحلية، التي تعتبر مختلفة عن الأسباب.

مسرد المراجع

الغار، حامد، الوهابية: مقالة نقدية، نيويورك: المطبوعات الإسلامية الدولية، ٢٠٠٢.

عون، عقيل، «وسائل الإعلام الجهادية الافتراضية والأمة بوصفها جمهور المستمعين العابرين للقوميات: الوظيفة، والشرعية وفاعلية الردكلة»، جورنال الدراسات الثقافية الأوروبية، ١٠، ٣ (٢٠٠٧)، ص ٣٨٩ ـ ٤٠٨.

عزام، مها، «القاعدة. الارتباط الوهابي المُساء فهمه وأيديولوجية العنف»، لندن: ورقة إيجاز في تشاتم هاوس، ١، ٢٠٠٣.

بنت، غاري، إسلام في العصر الرقمي: الجهاد الإلكتروني، فتاوى مباشرة على الإنترنت والبينات الإسلامية السيبرية، لندن: مطبعة بلوتو، ٢٠٠٣.

بنت، غاري، الاتصال الإسلامي الافتراضي والمتوسط بالحاسوب والبيئات الإسلامية السيبرية، كارديف: مطبعة جامعة ويلز، ٢٠٠٠.

بورغات، فرانسوا، وجهاً لوجه مع الإسلام السياسي، لندن: آي. بي: توريس، ٢٠٠٣.

يوبين، روكسان، العدو في المرآة: الأصولية الإسلامية وحدود العقلانية الحديثة، برينستون: مطبعة جامعة برينستون، ١٩٩٩.

جرجس، فواز، العدو البعيد: لماذا صار الجهاد عالمياً، كيمبردج: مطبعة جامعة كيمبردج، ٢٠٠٥.

حافظ، محمد، المتفجرون الانتحاريون في العراق، واشنطن، دي. سي. معهد الولايات المتحدة الأمريكية للسلام، ٢٠٠٧.

كيبل، جيل، أثر الإسلام السياسي، لندن: أي. بي. توريس، ٢٠٠٣.

لورنس، بروس، رسالة إلى العالم: بيانات أسامة بن لادن، لندن: فيرسو، ٢٠٠٥.

أوليفيتي، فينسينزو، مصدر الإرهاب: أيديولوجية السلفية الوهابية وعواقبها، بيرغمنهام: أمادوس يوكس، ٢٠٠٣.

باكر، جورج، «معرفة العدو»، مقابلة مع ديفيد كيلكولين، النيويوركر، ١٨ كانون الأول/ ديسمبر ٢٠٠٦.

بيب، روبرت، يموت ليربح: المنطق الاستراتيجي للإرهاب الانتحاري، نيويورك: راندوم هاوس، ٢٠٠٥.

الرشيد، مضاوي، مساءلة الدولة السعودية: أصوات إسلامية من جيل جديد، كيمبردج: مطبعة جامعة كيمبردج، ٢٠٠٧.

الرشيد، مضاوي، تاريخ للمملكة العربية السعودية، كيمبردج: مطبعة جامعة كيمبردج، ٢٠٠٢.

الرشيد، مضاوي، «المنارة والقصر طاعة في البلد وتمرد في الخارج»، في م. الرشيد (محررة) مملكة بلا حدود: الحدود السعودية السياسية، والدينية، والإعلامية، لندن: هيرست أند كمباني، قادم (٢٠٠٨).

الرشيد، مضاوي (محررة) الارتباطات العابرة للقوميات والخليج العربي، لندن: روتليدج، ٢٠٠٥.

الرشيد، مضاوي، ومرات شتيرن (محرران)، الموت في سبيل الإيمان: العنف المدفوع دينياً في العالم المعاصر: آي. بي. توريس، قادم (٢٠٠٨).

شوارتز، ستيفن، وجها الإسلام: الأصولية السعودية ودورها في الإرهاب، نيويورك: أنكر بوكس، ٢٠٠٢.

الشويل، فارس [أبو جندل] «الفرق بين الدولة السعودية الأولى والدولة السعودية المعاصرة»، متوافر على <http://www.newarabia.org> . تم الوصول إليه في ٢٦ حزيران/ يونيو ٢٠٠٧.

ـــــ، «الجنسية السعودية تحت قدمي»، (بيان صوتي (رسالة شفهية)، <http://www. islah.tv>، تم الوصول إليه في ٢٧ حزيران/ يونيو ٢٠٠٤. (لم يبق الرابط متوافراً).

تنك، هنري، «ما يحدث اليوم هو تنافس المحاكاة على نطاق كوكب الأرض»، مقابلة مع رينيه جيرارد، اللوموند، ٦تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠١.

فوم بروك، غابرييل وباربارة بودينهورن (محررون) أنثربولوجيا الأسماء والتسمية، كيمبردج: مطبعة جامعة كيمبردج، ٢٠٠٦.

(١٤)
إلى أي مدى تكون السلفية عابرة للقوميات في اليمن؟

لورنت بونفوي

الاستخدام المتكرر لتعبير «عابر للقوميات» لوصف الحركات السياسية والدينية المعاصرة يمكن أن يكون استخداماً مضللاً. وصار هذا التعبير في الأعوام الحديثة وبشكل متزايد كلمة طنانة يستخدمها الأكاديميون، والصحافيون، والحكام على حد سواء لتحليل الجماعات الإسلامية سواء أكانت عنيفة أو سلمية، وسياسية أو مستكينة. وتسمية هذه الحركة بأنها «عابرة للقوميات» أو «عالمية»، هي تسمية تميل إلى إبراز حقيقة أن هذه الحركات هي إلى حد كبير منزوعة الإقليمية ومنظمة في شبكات مبنية بناءً فضفاضاً[١]. وعلى هذا النحو، «فعبور القوميات» هو بالتأكيد مفهوم ذو معنى ويساعد المرء على أن يمسك بتعقيد هؤلاء اللاعبين المهمين في السياسات الشرق أوسطية والعالمية.

ومع ذلك، حين يزعم الناس أنهم يدرسون الأبعاد العابرة للقوميات للحركات الإسلامية، تُخفَّض هذه المزاعم في الغالب إلى تدخلات سياسية أجنبية ممركزة وإلى «سياسات كبيرة» وإلى مصالح قومية. وتعتبر المنظمات العابرة للقوميات دمى ونادراً ما يعترف بوكالتها الخاصة بها وبجدول

(١) كوينتام ويكتوروفتش، «التهديد العالمي الجديد: السلفيون العابرون للقوميات والجهاد»، ميدل إيست بوليسي (لندن)، ج ع، رقم ٤ (٢٠٠١) ص ١٨ ـ ٣٨.

أعمالها. السرديات السائدة إذاً، تميل إلى تغميض العابر الحقيقي للقوميات والأبعاد الأساسية للجماعات الإسلامية من خلال التركيز في سلطة الدولة وفي قدرتها المفترضة على التلاعب بالمنظمات غير الحكومية والسيطرة عليها. «الجهاد» في أفغانستان في الثمانينيات من ١٩٨٠ حُلل إلى حد كبير ضمن مثل هذا الإطار ورُبط بالقضية الواسعة وهي الحرب الباردة. وكثيرون اليوم يمكن أن يقرروا أن القاعدة هي نوع من المنتج الفرعي للسياسة الخارجية الأمريكية، أو هي نوع من فرانكشتانيين، مخلوق خرج ببساطه عن السيطرة. ويقال إن حزب الله يأخذ أوامره من طهران، وإن طالبان في أفغانستان في التسعينيات من ١٩٩٠ يُنْظر إليها في الغالب بصفتها مجرد مخلوق من الخدمات السرية الباكستانية والسعودية. ومن جانبها، ينظر إلى الحركة السلفية في اليمن بوصفها نوعاً من «حصان طروادة» للمصالح السعودية. فبالنسبة إلى الكثيرين من معارضيها (وكثير منهم من الخلفية الزيدية) ولكن وبالنسبة أيضاً إلى بعض المراقبين الخارجيين، كان ظهور الحركة السلفية في مطالع الثمانينيات من ١٩٨٠ حول شخصية مقبل بن هادي[٢] الوادعي يجسد عملية «سعودة»، وعلى هذا النحو ترى الحركة بوصفها مناصراً أساسياً للسياسة السعودية الإقليمية[٣]. وبتمويل المعاهد السلفية المتنوعة، وتخصيص منح دراسية، والسيطرة على المدارس، كانت الحكومة السعودية قادرة على تشكيل الثبات على العهد والولاء لجماعات معينة ولأفراد معينين. وإلى حد معين، فقد صارت السلفية، بسبب «عبورها للقوميات» الخاص بها أو بسبب الطبيعة «العالمية» الخاصة بها، صارت تعتبر غريبة عن المجتمع اليمني ـ صارت حركة دينية مستوردة، وهي من ثم حركة غير شرعية. ومثل هذه التمثيلات ترتاب ضمناً في أصالة التنظيمات وتشدد على أن تطورها وجدول أعمالها لا يمتّان بالفعل إلا بالقليل من الصلة إلى الظاهرة المحلية. وآنئذ يصير البعد العابر للقوميات تهديداً لما يسمى الهوية القومية الأصلية.

وكل هذه الأمثلة تميل إلى أن تبين أن العبور للقوميات نادراً ما يؤخذ

---

(٢) للمزيد عن مقبل بن هادي الوادعي، انظر: مختصر عن سيرة حياته في النهاية.

(٣) أمين أبو زيد، الوهابية وخطرها على مستقبل اليمن السياسي. بيروت: مؤسسة البصائر، ١٩٩١.

على محمل الجد. والعمليات المحلية، أو العابرة للقوميات أو العابرة للمحلية التي تشارك بها منظمات غير الدولة هي في الحقيقة عمليات مهملة أو تعتبر غير مهمة. فالحركات الدينية تعتبر أجزاء من جدول أعمال أكبر لا تستطيع الحركات أن تسيطر عليه. في ذلك الإطار، يتحول عبور القوميات أو العولمة إلى شعارات ويصير مجرد طرق للكلام أكثر مطابقة للزي الدارج عن العلاقات الدولية التقليدية المتركزة في الدولة. وكما عبر عنها بيتر ماندافيل:

«سيقول لك كثيرون من منظري العلاقات الدولية اليوم إننا قد تحركنا إلى ما وراء وسوستنا بالدولة [...]. ولكن شبح الدولة، ما زال معنا على كل حال على نحو كبير جداً. ونحن نميل إلى الانزلاق بسهولة إلى النوع العملي من اللغة حين يطلب منا أن نشرح مظهراً ما من سياسة العالم المعاصر إلى شخص ما من خارج الاختصاص [...]. لقد مالت نظريات العلاقات الدولية إلى افتراض أن السياسة «المناسبة» هي شيء ما يشمل أشكالاً معينة من اتخاذ القرارات من فاعلين معينين ضمن أماكن مؤسسة محددة [...]. هناك أشكال أخرى من سياسات العالم تكون نظرية العلاقات الدولية بالنسبة إليها عمياء عمى فعالاً لأنها كانت قد عُلّمت فقط أن تميز سلسلة محدودة من الأشكال والألوان بوصفها سياسة»[٤].

ظهر مفهوم «عبور القوميات» في السبعينيات من ١٩٧٠ في مجال العلاقات الدولية مع معنى محدد جداً له قد فقد في الغالب على طول الطريق[٥]، لقد كان هذا المفهوم مصمماً في الأصل ليصف عمليات ومنظمات قادرة على أن تهرب من قوة الدولة عمداً أو من دون عمد، لتتصرف لنفسها في المشهد العالمي لا من أجل نوع ما من المصلحة القومية المجردة. وكان الغرض الكلي من ذلك المفهوم هو إبراز وجود التفاعلات السياسة الدنيوية خارج الدولة، في فجوات من العلاقات الدولية

---

(٤) بيتر ماندافيل، سياسات إسلامية عابرة للقوميات: إعادة تخيل الأمة، لندن: روتليج، ٢٠٠١، ص ٨.

(٥) روبرت كيوهين وجوزيف ناي، العلاقات العابرة للقوميات والسياسة العالمية، كيمبردج، ام أي.: مطبعة جامعة هافرد، ١٩٧٢. وانظر: أيضاً جيمس روزينو، الجوارات البعيدة: حركيات وراء العولمة، برينستون: مطبعة جامعة برينستون، ٢٠٠٣.

«الواقعية» وسياسات القوة. ومن الواضح، أنه سيكون من الحمق أن يُزعم أن التدفقات العابرة للقوميات، وخصوصاً التدفقات الدينية، لا تستخدم أبداً من الحكومات أو أنها مستثناة من علاقات القوة. فالمنظمات العابرة للقوميات (مثل شركات الأعمال، والمنظمات غير الحكومية أو الكنائس) يمكن في الواقع أن تفتقر إلى الاستقلال الذاتي، ولكن سيكون من الخطأ على نفس القدر تجاهلُ استقلالها من أجل إعطاء تفسيرات سهلة أو تعيين متهمين (إيران، المملكة العربية السعودية، الاستعمار الإمبراطوري الأمريكي، إلخ) لتطوير حركات سياسية ودينية «غير مرغوبة».

وفي البناء على الحالة الدراسية للسلفية في اليمن المعاصر، نقصد إلى تقويم قدرة الحركات الدينية على التفاعل على المشهد العالمي خارج سيطرة الدولة في ما هو في الأغلب طرق غير رسمية، ودنيوي، وغير ممأسسة. وبتحديد أكبر، نعتزم أن نبين أن السلفية في اليمن، على النقيض مما هو مقرر في الكثير من السرديات، اكتسبت استقلالاً ذاتياً مهماً عن المملكة العربية السعودية وتأقلمت مع السياق المحلي في حين أنها ما زالت تهيكل نفسها حول علاقات محددة عابرة للقوميات. فإذا كان على المرء أن يقبل فكرة أن السلفيين في اليمن هم جزء من حركة معولمة عابرة للقوميات، وجب على المرء أيضاً أن يفهم قدرة السلفيين على أن يعملوا بوصفهم منظمات مستقلة استقلالاً ذاتياً قد يكون لها أجندة خاصة بها، أجندة متمايزة عن أجندات الدول التي ترعى هذه المنظمات حسبما يفترض.

نظرة عامة إلى الحركة السلفية في اليمن

برزت الحركة السلفية المعاصرة في اليمن في بداية الثمانينات من ١٩٨٠ حول شخصية مقبل بن هادي الوادعي ومعهده المسمى دار الحديث في بلدة صغيرة هي دماج (تبعد حوالى ٢٥٠ كيلو متراً إلى الشمال من صنعاء)[٦]. ومن البداية، أسس التاريخ الشخصي لمؤسسها وخصوصاً خبرته

(٦) نشرت سيرة ذاتية لمؤسس الحركة السلفية اليمنية في التسعينيات من ١٩٩٠: مقبل بن هادي الوادعي (محرر)، ترجمة أبي عبد الرحمن مقبل بن هادي الوادعي، صنعاء: مكتبة الأثرية، ١٩٩٩. وأشهر كتاب له نشر في الأصل في مطلع الثمانينيات، يصر أيضاً على خبرته السعودية: مقبل بن هادي الوادعي، المخرج من الفتنة. الطبعة الثالثة، صنعاء: مكتبة الأثرية، ٢٠٠٢.

في المملكة العربية السعودية (التي طرد منها في مطالع ١٩٧٩) أسس السلفيين بوصفهم كياناً عابراً للقوميات. وفي داخل اليمن، أدى عدد من الممارسات المميزة من مثل اللباس والعادات الاجتماعية ـ اللغوية إلى جعل تطور الحركة ظاهراً للعيان على نحو خاص. ومن خلال هذه الممارسات، يعبر السلفيون بوضوح عن إرادتهم في البقاء خارج المجتمع «الفاسد» إلى أبعد حد ممكن عن طريق رفض المشاركة في الأحداث الاجتماعية، مثل المهرجانات الدينية، أو الموسيقى التقليدية أو استهلاك القات[٧]. وما مازها عن الجماعات الإسلامية الأخرى (التي قد توجد معها روابط) هو موقف السلفيين الاستكاني اللاسياسي. وهم في الحقيقة يرفضون أن يشاركوا في الانتخابات ويرفضون رفضاً قوياً سياسة الأحزاب (الحزبية)، والديمقراطية وكل أنواع المؤسسات، سواء أكانت خيرية أو جمعيات إرشاد[٨]. بل إن التدخل السياسي والمعارضة للحكومات في العالم الإسلامي يمكن أن تعتبر بوصفها سلبية بشكل كامل لأنها لا تنتج إلا الفساد والانقسام في صفوف السكان. وفي البناء على مقولة ابن تيمية التي تشدد على أن «ستين عاماً تحت إمام جائر أفضل من ليلة واحدة من دون إمام»، يقول مقبل بن هادي الوادعي إن استقلال اليمن الجنوبي عن الحكم البريطاني في العام ١٩٦٧ كان أسوأ من الاستعمار؛ لأن الاستقلال جاء إلى السلطة بحكومة اشتراكية وأدى إلى موت الإخوة المسلمين[٩]. وبناء على ذلك، يجب أن تكون السلطة محترمة، حتى لو كانت فاسدة: ويجب على المسلمين أن يكونوا صابرين وينتظرون، إن شاء الله، مجيء أوقات أفضل. في ذلك السياق، يستطيع العلماء فقط أن يتدخلوا في المجال السياسي بإسداء النصيحة للحاكم مع التوقير.

هذا المثل الأعلى السلفي، يبقى هو المسيطر، مع أن بعض أتباعه تحدوه في التسعينيات، وفي وقت أحدث بعد موت مقبل بن هادي الوادعي

---

(٧) نبات مخدر تخديراً خفيفاً بمضع يومياً بكميات كبيرة من سكان اليمن.

(٨) محمد بن عبد الله الإمام، تنوير الظلمات بكشف مفاسد وشبهات الانتخابات، ان ني، ١٩٩٦.

(٩) مقبل بن هادي الوادعي، إجابة السائل على أهم المسائل، صنعاء: مكتبة الأثرية، ٢٠٠٤، ص ٢٢٩.

في (٢٠٠١ ـ ٢٠٠٢)، ويستمر في البقاء من طريق شبكة من المعاهد، والمساجد، والمكتبات الموجودة في معظم المناطق من أرض اليمن. وفي أقل من ثلاثة عقود برز بوصفه هوية دينية مهمة قادرة على أن تتنافس مع الجماعات الموجودة: الزيدية، أو الصوفية، أو حتى الإخوان المسلمين[١٠]. منذ وفاة مقبل بن هادي الوادعي، تبقى ثلاث شخصيات كبيرة: محمد الإمام في مَعْبَر، ويحيى الحجوري في دماج وهما المعتبران مسؤولين عن عقيدة الوادعي، في حين يتهم أبو الحسن المأربي في مأرب، وهو رجل دين من أصل مصري، يُتهم في كونه سياسياً بشكل علني، ويتهم بإنشاء جمعية خيرية، ويتهم بخيانة الحركة.

الوظيفة الرئيسة للعلماء وللطلاب، داخل معاهد السلفيين هي دراسة الحديث الشريف (أقوال وتعاليم النبي محمد صلى الله عليه وسلم). وهم متكرسون للرواية الصحيحة للحديث الشريف. ومضمون الحديث ثانوي. والسلفيون يسعون إلى تطبيق النص حرفياً. وطموحهم شامل وغير سياسي، ومهما يكن الزمان والمكان، وبغض النظر عن السياق، يجب أن تنفذ التعاليم والتشريعات الموجودة في الحديث وفي القرآن الكريم. وآنئذ، فكل سؤال تافه يجد جواباً سهلاً ولا يقبل الدحض في أقوال وأفعال النبي والأجيال الأولى من المسلمين. ومن خلال ذلك العمل يسعى السلفيون إلى إعادة تقويم الافتراضات السائدة، وقد يذهبون حتى إلى مخالفة إجماع المذاهب الفقهية السنية الأربعة التقليدية. وعلى سبيل المثال، يعتقد السلفيون في اليمن أن خلع المرء الحذاء ليس إلزامياً للدخول إلى المسجد. وبالنسبة إليهم، مصادر الفقه واضحة، ولا يحتاج العلماء إلى أن يعرفوا السياق كي يُسْدوا النصيحة السليمة.

وعلى سبيل المثال، في بداية التسعينيات من ١٩٩٠، انتقد الوادعي اتجاه بعض السلفيين (الذين كانوا قد أسسوا جمعية تسمى الحكمة) إلى الانخراط في السياسة، متهماً إياهم بالادعاء أن السلفيين في اليمن يجب

---

(١٠) عن التنافس بين السلفيين والإخوان المسلمين في اليمن: فرانسوا بيرغات ومحمد سبيتلي، «سلفيو اليمن أو.... التحديث على رغم الجميع»، تقارير يمنية (صنعاء)، رقم ١٠ (٢٠٠٣)، ص ١٢٣ ـ ١٥٢، وعبد الله هاشم السياني، الإخوان المسلمون والسلفية في اليمن، صنعاء: مركز الرائد، ٢٠٠٢.

عليهم أن يحيلوا إلى العلماء العارفين بالحالة الداخلية، وهو أمر لا يكون ممكناً إلا إذا كانوا هم أنفسهم يمنيين. وحينئذ شدد الوادعي على أن مراجعه الوحيدة هي القرآن والسنة اللذان لا يعرفان أي حدود. وتركيز عقيدة السلفيين في مسائل الشعائر والإرشاد الديني (الصلاة، والصوم، ورموز الملابس. . . إلخ) يعني ضمناً نزع وضع سياقات للمراجع. فطرح السؤال في ضواحي باريس، أو في دماج، أو بيرمنغهام، أو الرياض، أو جاكرتا سواء، فهذا لا يصنع أي فرق. ومع أخذ ذلك في الاعتبار، تكون الفتوى والنصيحة المسداة من العلماء في الكتب، أو المؤتمرات المسجلة، أو على الإنترنت، تكون نظرياً هي نفسها في كل مكان ويجب أن تنفذ مهما تكن الحالة والجنسية.

ومثل هذا الطموح الشمولي يعني ضمناً إرادة في تجاوز الدول، و هو يسمح للسلفيين بسهولة أن يدخلوا تدفقات عابرة للقوميات. وفي الحقيقة، وبقدر ما هم معنيون، فالدولة والأمة ليستا نقطتين مرجعيتين مشروعتين. ويصر مقبل بن هادي الوادعي وأتباعه في معظم مطبوعاتهم، على احترامهم للقرارات المتخذة من الحكومات والحكام (طالما كانوا مسلمين). وكما يقولون، ليس هدفهم أن يمارسوا القيادة وأن يستولوا على السلطة، وفي المقابل فهم يطلبون أن تتركهم الحكومات أن يوجدوا فقط. وفي أغراض العقيدة السلفية ينص مقبل بن هادي الوادعي: «عقيدتكم واضحة، الحكام يعرفون أنكم لا تريدون مناصب حكومية (كراسي) ولا تهتمون في الأشياء الدنيوية، وأنكم لا تدعون إلى الثورة (الخروج) ضدهم لأن عقيدتكم لا تنصحكم بعدم الطاعة لحكومة مسلمة. وعلى سبيل المثال، فأنا أدفع رسوم الجمارك عن سيارتي مع أني أعتقد أن الضرائب غير شرعية، ولكن الدولة هي التي تقرر مستوى هذه الضرائب لا أنا»[١١].

وفي مؤتمر عقد في العام ١٩٩٥، تابع مؤسس الحركة السلفية في اليمن ليقول: «إذا كنت أنا مراقَباً، فستكون هناك ردود فعل قوية [. . .]. وهذا هو السبب الذي أنصح الحكومة من أجله أن لا تفعل ذلك. لقد كنتم أنتم شجعاناً حين اتهمكم الناس في الخارج بأنكم تؤوون إرهابيين وأنتم

(١١) مقبل بن هادي الواداعي، المذهب الزيدي، مؤتمر مسجل، من دون تاريخ.

اجبتم «لا، ليس لدينا إلا علماء فقط يعلمون القرآن والسنة». إخواني، أنا أخبركم، إذا كانت الحكومة ذكية، فهي ستتركنا وشأننا»[١٢].

وعلاوة على ما تقدم، فمن المنظور السلفي، لا تملك الدول إلا سلطات محدودة يمكن أن تطبَّق على أراض محددة، وهي في الأغلب عديمة الكفاءة وغير قادرة بنفسها على تنفيذ كلمة الله. ويشدد مقبل بن هادي الوادعي: «نصر الإسلام اليوم هو نتيجة العمل الذي يعمل في المساجد. [...] أمريكا وروسيا أكثر خوفاً من شعب الصحوة الإسلامية من القادة والملوك. وهما ليستا خائفتين من دباباتنا وطائراتنا وقواتنا العسكرية. إنهما خائفتان من الإسلام ومن أولئك النشيطين في الإسلام»[١٣].

موقف السلفيين نحو الدولة والأمة يؤيد المشاركة في التدفقات العابرة للقوميات وحراكياتها. وفي الحقيقة، إن انتقاصهم من بِنى لدولة إضافة إلى خوفهم من الاضطهاد (الذي خبره الوادعي في أواخر السبعينيات من ١٩٧٠ في المملكة العربية السعودية) كله يشجعهم على إيجاد فضاءات أخرى ومقاييس للتدخل. والارتباطات المتعددة بين الساحات السياسية والدينية في اليمن وفي المملكة العربية السعودية تعزز أيضاً مثل هذا الميل. وفيما وراء اعتمادها المالي على الرعاية من مؤسسات أجنبية مختلفة ومن أفراد، تتميز السلفية في اليمن بعدد من الممارسات العابرة للقوميات، وتظهر على الأقل جزئياً، بوصفها نتيجة للاختراقات المشتركة لمجتمعات اليمن والمملكة العربية السعودية، عبر التاريخ المشترك، والهجرات، وقرب الجوار[١٤].

تجليات عبور القوميات

تبْني الحركةُ السلفية في اليمن المعاصر نفسها حول تدفقات متعددة عابرة للقوميات. وتنجح هذه في الغالب في أن تمر من غير أن تلحظها

(١٢) مقبل بن هادي الوادعي، هذه السرورية فاحذروها! مؤتمر مسجل، ١٩٩٥.

(١٣) مقبل بن هادي الوادعي، إجابة السائل، ص ٢٢٥.

(١٤) شيلا كارابيكو، «الجزيرة العربية المتنكرة: دعوة إلى دراسات شبه الجزيرة العربية»، في م. الرشيد، وآر. فيتاليس (محرران)، سرديات ـ مضادة: التاريخ، والمجتمع المعاصر، والسياسة في المملكة العربية السعودية واليمن، نيويورك: بلغريف، ٢٠٠٤، ص ١١ ـ ٣٣.

الحكومات وهي بالتأكيد ليست منتجات سياسات خارجية مركزية. وضمن هذه التدفقات، يجب على المرء أن يكون حريصاً على أن يميز بين مستويات مختلفة من التحول إلى عبور للقوميات. فأنواع التدفقات بين العلماء والمعاهد مختلفة عن تلك التدفقات بين الفاعلين النشيطين وبين المستوى الشعبي. ففي حين يمكن أن يكون المستوى الأول منظماً تنظيماً حسناً ومبنياً حول أهداف إرشادية محددة، لا يكون من الضروري أن يكون المستوى الأخير مبنياً حول غرض، ويمكن أن يبدو عرضياً إلى حد كبير أو حتى طارئاً. وفي الحقيقة، لقد عثرت السلفية على أرض خصبة بسبب التدفقات الضخمة السابقة العابرة للقوميات داخل شبه جزيرة العرب، سواء أكانت تجارية، أو ثقافية، أو دينية. وفي الحقيقة، في الوقت الذي يمكن فيه على الأغلب إلى أبعد حد أن تعتبر هذه بلا معنى حين تقارن بتدخلات أكثر مباشرة (رعاية المعاهد، وتوزيع الكتب، والمنح المقدمة إلى الطلاب، وبناء المساجد) فهي بالتأكيد إلى أبعد حد تلعب دوراً مركزياً في تطوير السلفية، ثم يجب ألا تهمل. وفي حين تكون الدول والحكومات قادرة على السيطرة على عدد المهاجرين وتستطيع أن تغلق الحدود، فهي تكاد لا تكون قادرة على وقف الاتصال والتبادل. والهجرة من القرى اليمنية إلى المدن السعودية، والمسارات الشخصية والجماعية وتنامي ندرة فرص العمل (في أواسط الثمانينيات من ١٩٨٠)، عملت ربع قوة العمل من الرجال من شمال اليمن وجنوبه في الخارج، وفي المملكة العربية السعودية إلى حد كبير) قد حولت تحويلاً عميقاً طرق الحياة والهويات الدينية في أرض الوطن. ومثله مثل مئات الآلاف من العمال اليمنيين، كانت الخبرة الخاصة لمقبل بن هادي الوادعي في المملكة العربية السعودية خيرة تكوينية.

من الواضح، أنه سيكون من الخطأ أن نعتبر الهجرة تحوِّل تلقائياً الممارسة الدينية للإنسان وتقود إلى السلفية. فالحالة غير المريحة والمزعزعة للمغتربين اليمنيين في أثناء وجودهم في المملكة العربية السعودية والإخلاء الوحشي لما يقارب ٨٠٠,٠٠٠ ثمانمائة ألف منهم في العام ١٩٩٠ في أثناء حرب الخليج، كل ذلك تركهم يشعرون بالمرارة. والصورة التي يأخذها هؤلاء الأفراد من الجو الديني السعودي صورة بعيدة عن أن تكون واضحة: تُنقَل أوصاف معيبة إلى الذين بقوا في اليمن.

والعقيدة الدينية التي يحاول السلفيون وآخرون أن يتبعوها هي نوع من التوكيل الذي تكون المعاهد والدول عاجزة في الواقع عن ضبطه، فهي تصير خليطاً من عقيدة مقبلية، ومن تأويلات معادة محلية، ومن دعوة على نطاق أوسع مقدمة في عروض التلفاز أو مبنية بالخيالات وأماني الأفراد والجماعات. ومن ثَم تكون نتائج كل العملية نتائج غير متوقعة. والسلفية عند مستوى العمل الشعبي تكون مرنة على نحو مخصوص، وهي تتأقلم مع خبرة المرء الخاصة وجدول أعماله وتسند تنويعة كاملة من العادات الاجتماعية المختلفة.

في مثل هذا السياق، يكون تطور السلفية في المجتمع اليمني مرتبطاً بالخبرة المباشرة للجمتع السعودي أو بالتدخل الملموس من المنظمات الأجنبية، ارتباطاً أقل بكثير من الارتباط بالتأثيرات غير المباشرة للهجرة ولتشابك المجتمعات والمجالات الدينية. السلفية تسافر من طريق الصور، ومن طريق تسويق الهويات وهي نوع من الثقافة الفرعية التي تجتذب الشباب والشابات بسبب جدتها[١٥]. وهي تسافر أيضاً بسبب ارتباطها بالبيئة السعودية الناجحة اقتصادياً وبسبب طريقة الحياة التي يعتبر معظم اليمنيين غير قادرين الآن على دخولها بسبب القيود المفروضة على الهجرة.

تدفقات الأشرطة السمعية، والكتب والناس

أصول المراجع الدينية المستخدمة من الحركة مؤشر إلى المدخل السلفي العالمي، والشامل، والعابر للقوميات. فأنت تستطيع أن ترى في هذه التدفقات الدور المركزي الذي تلعبه المنظمات السعودية والمراجع السعودية، التي تبدو في الغالب وهي تلعب دور الإخوة الكبار، أو العرابين أو الكفلاء، والتدفقات العابرة للقوميات جزء من سياسة أوسع وأكثر طموحاً سبق مرة أن وصفها غريغوري غوز بأنها «سياسة الريال»[١٦].

---

(١٥) لورنت بونفوي، «الهويات الدينية المعاصرة في اليمن: التقارب، والمقاومة والوسائلية»، استعراض العالم الإسلامي والبحر الأبيض المتوسط (آكس ـ ان ـ بروفنس)، رقم ١٢١ ـ ١٢٢ (٢٠٠٧)، ص ٢٠١ ـ ٢١٥.

(١٦) غريفوري غوز، العلاقات السعودية ـ اليمنية: البنى المحلية والتأثير الأجنبي، نيويورك: مطبعة جامعة كولومبيا، ١٩٩٠، ص ١١٢.

فدولات النفط طريقة فاعلة لشراء ولاء منافسيها. ومع ذلك، فكما سوف نرى زيادة على ما تقدم، يجب على المرء ألا يخطئ: فتطور السلفية في البيئة اليمنية أبعد بكثير من مجرد عملية «سعودة ».

في المكتبات السلفية توجد آلاف من المؤتمرات أو المواعظ المسجلة الموضوعة لتكون متوافرة للجميع. وهذه التسجيلات تنشأ في الأصل في اليمن وفي المملكة العربية السعودية ولكنها أيضاً تأتي من مصر، أو من سورية، أو من الإمارات العربية المتحدة أو من الدول الخليجية الأخرى. ويبدو أن كل بلد من هذه البلدان تملك مجموعة متخصصة من الموضوعات. وتطور الحركة السلفية السرورية في الكويت (وهي سياسية على نحو أكثر مجاهرة من الاتجاه المقبلي) والتفاعل مع الإخوان المسلمين في مصر قد أنتج مواعظ مسيسة، في حين تبدو المؤتمرات عن الإرشاد الديني أو تلاوة القرآن تخصصات سعودية. ولذلك، ومما يستوقف النظر، على سبيل المثال، أنه لا يوجد أي يمني مشهور بالتجويد في هذه التلاوات.

وفي المكتبات، تنسخ مؤتمرات تعالج تنويعة كاملة من الموضوعات على أشرطة سمعية بطريقة غير رسمية حسب طلب الزبون. وهي في الغالب أشرطة من نوعية رديئة حتى إنها تكون أحياناً غير قابلة للسماع حين تكون قد سجلت عبر الهاتف. وهي تلعب دوراً مركزياً في تطور العقيدة السلفية في كل أنحاء اليمن. والمستويات العالية من الأمية (٥١ بالمائة من السكان في العام ٢٠٠٢ بحسب البنك الدولي)، والسعر المنخفض للأشرطة (أقل من دولار للواحد) إضافة إلى صلابتها تحول هذه المؤتمرات المسجلة إلى أدوات فاعلة للدعاية التي يمكن بسهولة إعادة إنتاجها. وهي لا توزع من طريق شبكة مؤسسة مسبقاً وقلة من شركات التسجيل المصرية أو السعودية تبيع تسجلاتها الخاصة بها فعلاً، وعليها أسماؤها وهي مصرورة بشكل جميل، ومع ذلك فهذه هامشية في أعدادها. والمخطط السائد في التوزيع هو بالأحرى مخطط غير مركزي. والعلاقات الشخصية بين مالكي المكتبات، وشراء مؤتمر مسجل محدد من طالب أو من إمام مسجد في أثناء زيارة إلى بلدة أخرى أو بلد آخر هي أنماط التوزيع الرئيسة لهذه الواسطة الإعلامية. ولذلك، لا تستطيع أيديولوجيا ثابتة أن تكون مسيطرة وموجودة في كل أنحاء المنطقة، والمصادر المتضاربة قد تكون معروضة

للبيع حتى في نفس المحل: بعضها ناقد للمكلة العربية السعودية، وأخرى تمتدح حكومتها، وأخرى مقربة للإخوان المسلمين وهكذا. ومحلات تسجيلات الإيمان للكاسيت، التي أسسها عبد المجيد الزنداني، القائد الرئيس للطرف الراديكالي من الإخوان المسلمين، موجودة في كل المدن الرئيسة من البلد. ومع ذلك، ليست قائمتهم للمؤتمرات المسجلة والمطبوعات ثابتة من محل إلى آخر. وحقيقة أن بعض محلات هذه الشبكة تبيع حتى مؤتمرات من مقبل بن هادي الوادعي الذي كان معروفاً بنقده القاسي للزنداني وللإخوان المسلمين هي حقيقة توضح السيطرة الأيديولوجية الفضفافة. على التوزيع. مثل هذا التنوع وغياب الأيديولوجية الثابتة والمنسجمة له عواقب بالنسبة إلى قدرة المنظمات المحلية على التأقلم مع سياقهم المحدد الخاص بهم، وعلى بناء جدول أعمالهم الخاص بهم. وعلى مستوى فردي، فتلك العوامل تميل إلى خلط مصادر مختلفة وهي لذلك لا تستطيع أن تظهر بوصفها أنماطاً سلفية مثالية. والعقيدة المثبتة من العلماء لا تُحترم أبداً احتراماً كاملاً أبداً ولا تنفذ تنفيذاً كاملاً.

وتوزيع الكتب أفضل هيكلة بالتأكيد، ويشير أيضاً إلى مستوى عبور القوميات في الحركة. والناشرون السلفيون اليمنيون الرئيسون هم دار الآثار ومكتبة الأثرية، وكلتاهما تنشر نصوص مقبل بن هادي الوادعي. وفي مكتباتهم، لا يبيعون مطبوعات العلماء اليمنيين فقط ولكنهم يبيعون أيضاً للعديد من العلماء الأجانب، وبعضهم قريب من الحكومة السعودية (مثل صالح بن فوزان الفوزان أو عبد الله بن عبد الرحمن بن جبرين) ونشروا من قِبل دار الإمام أحمد، المقيمة في القاهرة، أو من قِبل دور نشر أخرى في الرياض، وهناك مكتبة في صنعاء تسمى الإمام الألباني تبيع مطبوعات سلفية مصرية بشكل حصري تقريباً. والكثير من المطبوعات الأجنبية أو الكراسات، أو المنشورات تصور (بالفوتوكوبي) وتجلد معاً ثم تباع في محلات صغيرة. والمطبوعات التي تصدرها المنظمات الإسلامية العالمية، وخصوصاً دار الوطن التي تبيع كتباً صادرة عن المؤسسة السعودية الدينية، أو عن مكتبة الفرقان في الإمارات العربية المتحدة التي تبيع كراسات بسعر منخفض جداً، متوافرة على نطاق واسع. والدوريات، وبعضها من اليمن (الفقه في الدين على سبيل المثال)، ينشرها أنصار أبي حسن المأربي.

ونداء السلفية تنشرها رابطة طالبات مسجد الشرقين في صنعاء، وبعض العناوين العابرة للقوميات مثل السلفية، أو الفرقان، أو السنة، أو البيان تظهر أيضاً. والجميع يشارك في توزيع أفكار السلفية في صفوف الجمهور بوجه عام. وهذه العناوين مؤشر أيضاً إلى تكامل السلفيين في اليمن في مجال عابر للقوميات أكبر يتشارك في مرجعيات معينة وفي ممارسات اجتماعية معينة.

وبرغم أن التمثيليات التليفزيونية محظورة من السلفيين المقبليين نظرياً، تبقى برغم هذه الحقيقة تلعب دوراً مهماً متزايداً. والجيل الجديد من الحركة السلفية حول جمعية الحكمة أو أبو الحسن المأربي، أقل انتقاداً لهذه الوسيلة الإعلامية. والقنوات الفضائية الخاصة الممولة بالمال السعودي أو الكويتي مثل اقرأ والمجد، التي تبث عروضاً يستضيفها المناضلون السعوديون السابقون: سليمان العودة وعايض القرني هي نطقة مرجعية للنشطين الفاعلين.

والإنترنت أيضاً صار فضاء جديداً لتوزيع الأفكار السلفية. ومع ذلك، يجب ألا يبالغ في توكيد دور الإنترنت في بلد مثل اليمن حيث تملك قلة من الناس في الحقيقة الوصول إلى النسيج العالمي. ولعبت مواقع أجنبية معينة مثل sahab.net بمنتدياته النشيطة بوجه خاص، لعبت دوراً مركزياً في المنافسة بين أنصار أبي حسن المأربي ويحيى الحجوري بعد موت مقبل بن هادي الوادعي. وعلى مواقع النسيج العالمي السلفية المختلفة العابرة للقوميات، يتم تحليل الأحداث القومية والدولية، والنصوص التي تعتبر مثيرة للاهتمام بشكل خاص يمكن أن تطبع من المواقع وتباع في مكتبات، باستخدام قناة توزيع أكثر تقليدية. والشخصيات الرئيسة للسلفية في اليمن يملكون جميعهم مواقعهم الخاصة بهم على النسيج العالمي وهذا يعطي القدرة على الوصول إلى بعض مطبوعاتهم وآخر مؤتمراتهم. ومع ذلك، فهذه المواقع الإنترنتية تلعب دوراً محدوداً داخل اليمن وهي تعتبر نوعاً ما أدوات مفيدة لنشر الأفكار خارج البلاد. وعلى سبيل المثال، لا يمنح المعهد السلفي الكبير لمحمد إمام في مَعْبَر، لا يمنح حق الوصول على الإنترنت لطلابه وفي العام ٢٠٠٦ لم يكن يوجد حتى حينه اتصال عام في البلدة. والمستوى المنخفض من التجهيزات الحاسوبية تعكس تردداً نحو

الإنترنت نفسها التي تعتبر هي نفسها في الغالب وسيلة فاسدة. ومن المهم تماماً أن الصفحة الرئيسة لموقع sahab.net تملك رابطاً نحو قسم مكرس للتبرير الثيولوجي لاستخدام الحواسيب والإنترنت.

النواحي العابرة للقوميات من السلفية تعني قدرة على البروز لما وراء الحدود القومية، والمقدرة على استقبال، ولكن أيضاً على إخراج المعلومات، والناس، والأرصدة خارج الأعراف التقليدية بين الدول. واليمن ليست مستقبِلاً فقط ولكنه مرسِل أيضاً للتدفقات الدينية. ومع أن البيانات الموثوقة مفقودة، فالتأثير الخارجي للسلفية اليمنية يتمثل رمزياً بحضور العديد من الطلاب الأجانب في المعاهد التعليمية. فالطلاب من القرن الإفريقي، وإندونيسيا، وماليزيا، وإفريقية الغربية وأوروبا الغربية قد حولوا اليمن إلى مركز عالمي حقيقي للسلفية. وحقيقة أن مجتمع اليمن يبدو للناس الخارجيين وكأنه قد حُفظ من التأثيرات الغربية و«الفساد» حين يقارن مع البلدان العربية والإسلامية الأخرى، هذه الحقيقة حولت اليمن إلى مكان الأصالة ومأوى للعديد من النشطين الفاعلين[١٧]. ومواقع النسيج السلفية الأوروبية تعطي قوائم من أرقام الهواتف المباشرة لعلماء سلفيين مختلفين، بعضهم يمنيون[١٨]. ويُرسَل بعض الطلاب إلى المعاهد اليمنية وهم في عمر مبكر، كما هي في حالة الصومالي الذي زعم أنه كان قد سبق له أن كان في الخير لمدة أربع سنوات بحلول الوقت الذي بلغ فيه من العمر الخامسة عشرة. وفي مؤتمرات مختلفة يدافع مقبل بن هادي الوادعي نفسه عن وجود أجانب في شبكته من المعاهد ويصر على حقيقة أنهم يلعبون دوراً مركزياً في نشر العقيدة. ويشير إلى تجربته الخاصة القاسية في المملكة العربية السعودية فيصرح أنه كاد يفضل أن يدمر بيته الشخصي بالبلدوزر على أن يرى واحداً من طلابه مرحلاً أو مسجوناً. ثم يضيف أن «الطلاب الأجانب شرف لليمن»[١٩].

---

(١٧) مثل هذا التمثيل لليمن بأنها ملاذ آمن يردد أصداء حديث شريف يقول: «إذا هاجت الفتن فعليكم باليمن».

(١٨) قائمة قدمت في مدونة سلفي فرنسي: «أرقام هواتف علماء الإسلام». <http:// alhaaq.over_blog.net/categorie_175818html> تم الوصول إليه في آب/ أغسطس ٢٠٠٨.

(١٩) مقبل بن هادي الوادعي، هذه السرورية فاحذروها! مؤتمر مسجل في العام ١٩٩٥.

وقضية الشبكات التي تساعد هؤلاء الطلاب على المجيء إلى اليمن هي قضية محرمة إلى حد بعيد وهي موضوع العديد من خيالات تخيلتها الحكومة اليمنية، والمحللون الأجانب والسلفيون أنفسهم. فتأثير طلاب دار الحديث السابقة في الصومال وفي إندونيسيا، على سبيل المثال، هو تأثير من المحتمل أنه لم يقدر حق قدره، لأنهم على الأرجح يلعبون أدواراً في نزاعات مستمرة في هذه البلدان. (وللمزيد عن العلاقات العابرة للقوميات بين الطلاب الإندونيسيين واليمن، انظر الفصل ٧).

العناوين المعطاة لعدد من المؤتمرات المسجلة من مقبل بن هادي الوادعي ومن علماء آخرين تباع في المكتبات السلفية، هي أيضاً علامة للاندماج العالمي للسلفية. ومن بين هذه المؤتمرات، كان أبرزها عناوين الجواهر السنية في الأسئلة الفرنسية، وأسئلة بعض المغتربين في أمريكا، وأسئلة شباب إندونيسيا، وأسئلة السلفيين البريطانيين. وفي المقابل، يكون مثل هذا التأثير العابر للقوميات هو مصدر شرعية ومكانة للعلماء اليمنيين.

والحراك الدولي لقادة الحركة السلفية يُعَلِّم بشكل ملموس على مشاركتهم في الحركيات العالمية. ومثل هذه الظاهرة ليست جديدة، فالعلماء كانوا من زمن طويل رحالة مسافرين. وخبرة مقبل بن هادي الوادعي في السعودية ليست فريدة: فأبو حسن المأربي وصل إلى اليمن هارباً من الاضطهاد في مصر، ووجد علماءٌ من اليمن الجنوبي الاشتراكي ملجأ في اليمن الشمالي وفي المملكة العربية السعودية، في حين أمضى سلفيون آخرون، مثل أحمد حسن المعلم من جمعية الحكمة العديد من السنوات في المملكة العربية السعودية وفي الكويت.

الكفلاء العابرون للقومية

والعنصر المركزي الآخر لتحول السلفية إلى العبور للقوميات هو بوضوح تمويلها، ولا ينبغي الإفراط في التشديد على هذه القضية وسيكون من الخطأ الافتراض أن الكفالة تصنع تلقائياً ولاء للكفيل وتولد الاعتماد عليه. وقد قيل الكثير عن كفالة الحركات الإسلامية من دول الخليج ومن الجمعيات الدعوية. ومن المؤكد أن منظمات سعودية مختلفة مثل الندوة العالمية للشباب الإسلامي ورابطة العالم الإسلامي، ومنظمات كويتية أيضاً،

مثل جمعية إحياء التراث الإسلامي، وهي قريبة من الحكومة، وقد لعبت وما زالت تلعب دوراً مهماً في تنمية السلفية في اليمن. فالمعاهد العلمية، وهي شبكة مهمة موازية من المدارس الابتدائية والثانوية، ذات المنهج الديني والتي يقال إنها فضلت ظهور حركات إسلامية محافظة وكانت مموّلة بشكل غير مباشر من الدولة السعودية وكان يرأسها أفراد قريبون من الإخوان المسلمين، هذه المعاهد لم توضع تحت سيطرة الحكومة إلا في العام ٢٠٠٢[٢٠]، فقط. ومنذ السبعينيات من ١٩٧٠ سمحت المنح الدراسية التي قدمتها السفارة السعودية في صنعاء للطلاب اليمنيين أن يدرسوا في الجامعات السعودية الدينية، وبشكل مخصوص، في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية في الرياض (التي أنشئت في العام ١٩٥٣) والجامعة الإسلامية في المدينة المنورة (التي أنشئت في العام ١٩٦١). وساعدت هذه الخبرات على تكوين المجالات السياسية والدينية في اليمن حول شخصيات محددة كانت قد تعلمت في المملكة العربية السعودية.

وعلاوة على ذلك، فالثروات الكبيرة لعلماء المؤسسة السعودية، وعلى نحو أكبر تخصيصاً للغاية لعبد العزيز بن باز، إضافة إلى شبكات المنظمات الخيرية، ساعدت على تمويل نشاطات المراكز السلفية في اليمن. وشرح منصور النقيدان، وهو مناضل سعودي سابق، أنه في الثمانينيات من ١٩٨٠، تلقى مقبل بن هادي الوادعي ودار الحديث ١٥,٠٠٠ خمسة عشر ألف ريال سعودي في كل شهرين من الحكومة السعودية: «ولم ينقطع هذا العون إلا حين زار اثنان من أنصار الوادعي ابن باز، وتساءلا، في اجتماع عام، عن شرعية الحكومة السعودية»[٢١]. وفي السيرة التي نشرت بعد موت عبد العزيز بن باز وأشاد فيها كثيراً بابن باز، أصر مقبل بن هادي الوادعي على القدر الكبير الذي ساعد به مفتي المملكة العربية السعودية الكثيرين من الطلاب اليمنيين على الدراسة في المعاهد السعودية وعلى أن «يذهبوا حيثما

---

(٢٠) وفقاً للأرقام الرسمية، وفي أثناء العام الدراسي ١٩٩٤ ـ ١٩٩٥، كانت نسبة ١٣ في المئة من عدد الطلاب الكلي في اليمن مسجلة في المعاهد العلمية شبه الخاصة.

(٢١) منصور النقيدان، «خارطة الإسلاميين في المملكة العربية السعودية وقضية التكفير. تعليق من ألين غريش»، مغرب مشرق، رقم ١٧٩ (٢٠٠٤)، ص ١١٧ ـ ١٣١. الترجمة والتحرير لنص كان في الأصل قد نشر في اللغة العربية على الإنترنت في شهر شباط/ فبراير ٢٠٠٣.

رغبوا»[٢٢]. وفي الحقيقة، لعب ابن باز دوراً مهماً في الإبقاء على العلاقات العابرة للقوميات بين الجماعات السلفية برغم التوترات الدبلوماسية بين البلدين، وبرغم نقد مقبل بن هادي الوادعي القاسي للحكومة السعودية. وفي التسعينيات، كفلت مؤسسة الحرمين الخيرية، المسيطر عليها بشكل غير مباشر من الحكومة السعودية، معهد دار الحديث. وفي عدد من المؤتمرات استذكر مقبل هادي الوادعي الدور المساند لهذه المؤسسة بوجه خاص والتي وقعت بعد ٩/١١ تحت تدقيق أمريكي كثيف وحُلّت في العام ٢٠٠٤. وأدى الأصل التأسيسي للأموال إلى الكثير من الحوار داخل حركة الوادعي. وتساءل كثيرون إن كان شرعياً قبول المال من مؤسسات أجنبية في الوقت الذي يرفض فيه السلفيون رفضاً فاعلاً تأسيس الجمعيات. وقد تنصل مقبل بن هادي الوادعي من مؤسسة الحرمين في أواسط التسعينيات حين بدأت هذه المؤسسة الخيرية ترسل المزيد من المال للجماعات السلفية المنشقة من أمثال الحكمة والإحسان، التي كان مقبل يعتبرها غير شرعية. وتلقت هذه المؤسسات السلفية المنشقة أيضاً مساعدة من النشيطين الفاعلين السعوديين والقطريين وخصوصاً في أثناء «جولات الصيف». وبالنسبة إلى نشيط سعودي سابق شارك في هذه الجولات الدعوية لجمعية الإحسان: «سمحت لنا هذه الزيارات في المراكز السلفية اليمنية أن نعقد مؤتمرات وساعدتنا على ضبط المنهج كي نرى إن كان موافقاً لرغبات السعوديين الذي كانوا يمولون الجمعية. هذا المال كان يكمل المال الذين كان قد دفع مسبقاً من الحكومة السعودية»[٢٣].

وكما تقرر سابقاً، فمثل هذه الكفالة المؤسسية العابرة للقوميات يجب ألا تلفت الانتباه بعيداً عن الأشكال الأخر للتمويل التي هي أشكال أقل تخطيطاً. فالأفراد، وخصوصاً رجال الأعمال السعوديين من أصل يمني، والمغتربين من الطبقة العاملة أيضاً، يمولون هذه المعاهد ومساجد محلية مختارة من دون أن يكونوا سلفيين بالضرورة هم أنفسهم، ومثل هذه الإسهامات هي ببساطة جزء من استراتيجيات أوسع من شأنها أن تجعل

(٢٢) مقبل بن هادي الوادعي، الديباج في مرثاة شيخ الإسلام سماحة الشيخ عبد العزيز بن باز. صنعاء: مكتبة الإدريسي السلفية، ١٩٩٩.

(٢٣) مقابلة، جدة، آذار/ مارس ٢٠٠٦.

أسماءهم معروفة من طريق الكرم. وفي المقابل، فهذه التدفقات (وهي ليست دينية بشكل مخصوص) تساعد على إعطاء الهجرة صورة إيجابية وتروج المملكةَ العربية السعودية بوصفها أرض الفرص والمكانة.

ويحب المرء في الغالب أن يفكر في أن الحركات الإسلامية، مثل الجماعات الإرهابية، تتطلب مبالغ كبيرة من المال وأن استهداف موارد التمويل هو أفضل طريقة لإضعاف تأثيرها[٢٤]. وهذا ليس صحيحاً بالكلية. ويبدو في الحقيقة أن تلك التدفقات من المال ليست هي المؤشرات الرئيسة للتحول إلى عبور القوميات. وكما يقول مقبل بن هادي الوادعي: «دعوتنا متواضعة ولا تتطلب الكثير من المال، فنحن نسعى وننجح في حشد الناس ببساطة بتمرات قليلة وماء»[٢٥]. وفي الحقيقة، لا تبدو إدارة المعاهد والمساجد بحاجة إلى مبالغ كبيرة من الريالات، فهي لا تستخدم أساليب معقدة من الدعاية، وهي إلى حد بعيد ذاتية التمويل من طريق أشكال محلية من التضامن. و ومن خلال نظام الزكاة والصدقات (فروض إسلامية) ونظراً إلى أن هذه المساجد مندمجة في الأوقاف (وهو نظام مركزي يعيد توزيع المال المجموع من الممتلكات الإسلامية، وهي في الغالب في شكل إيجارات)، تتدبر هذه المعاهد أن تكون مستقلة جزئياً على الأقل. ومباني المعهد ومحلات نوم الطلاب في حالة ضعيفة ومتواضعة جداً، بل هي في بعض الأوقات وسخة، ويصر الطلاب في الغالب على تقشف حياتهم في دار الحديث.

«السعودة» في مقابل التحول إلى عبور القوميات

كما تقرر سابقاً، لا يجب أن يعتبر تحول الحركة السلفية اليمنية إلى عبور القوميات مجرد «سعودة». فبرغم الدور الأساسي الذي لعبته المنظمات والموارد السعودية المختلفة، حتى إن بعضها يمكن أن يعتبر بأنه يمثل الحكومة، برغم ذلك كانت السلفية المقبلية منذ وقت سابق طويل ناقدة

(٢٤) من تفكيك هذا التمثيل للشبكات الإرهابية: إبراهيم وردة، ثمن الخوف: القاعدة والحقيقة خلف الحرب المالية على الإرهاب، لندن: آي. بي. توريس، ٢٠٠٧.

(٢٥) مقبل بن هادي الوادعي، الجواهر السنية في الأسئلة الفرنسية، مؤتمر مسجل، من دون تاريخ.

للمملكة العربية السعودية، وكانت، إلى حد معين، قد بنت نفسها في معارضة للملكية. وبهذا الشكل، تكون الحركة مثالاً واضحاً عن الكيفية التي لا يترجم فيها النفوذ والكفالة تلقائياً إلى بروز الولاء. فالسلفية تعبر بوضوح عن قوة التدفقات العابرة للقوميات وقدرتها على التهرب من السيطرة.

وارتباطات مقبل بن هادي الوادعي مع البيئة السعودية والدولة السعودية ومع السلفيين على وجه العموم منذ بداية الثمانينيات من ١٩٨٠، هي ارتباطات غامضة. فطوال معظم حياته، كان مقبل بن هادي الوادعي معارضاً لا نصيراً للحكومة السعودية. وفي مناسبات عديدة هاجم الملكية، وأهان الملك فهد، ودعاه «غبياً»[٢٦]، وقال» هو الرجل الذي لا يحب الدين، والذي يساعد أعداء الإسلام ويكره العلماء»[٢٧]. بل إنه طلب من آل سعود أن يستقيلوا، مجادلاً في أنهم ليسوا شرعيين لأنهم ليسوا من قريش وقال: «نحن كرهنا العائلة المالكة ونستمر اليوم في الإعلام عن أعمالها السيئة فيما يتعلق بالدين وبالعديد من الأعمال الوحشية التي اقترفوها في أرض الحرمين، من نجد والحجاز وكفالتها للمبتدعة»[٢٨]. بل إنه في مرات رفض أن يستخدم كلمة «سعودي»، لأنها، كما زعم، لم توح من الله وأشار بشكل مطرد إلى أرض الحرمين ونَجْد حين يتحدث عن المملكة العربية السعودية المعاصرة.

ومع ذلك، فقد ركزت أقسى هجماته الشفوية في السياسة الخارجية السعودية في اليمن الجنوبي. واتهم الحكومة بمساعدة النظام الشيوعي المبتدع في عدن، وبمساندة الانفصال الاشتراكي في العام ١٩٩٤ وبمحاولة تقسيم المجتمع اليمني كي يسرقوا موارده.

وفي العام ٢٠٠٠ فقط، حين كان مريضاً مرضاً شديداً (يعاني من تليف الكبد أو سرطان الكبد) عاد مقبل بن هادي الوادعي إلى المملكة العربية السعودية وتمت مصالحته رسمياً مع الحكومة وشُرِحت التسوية لاحقاً في

---

(٢٦) مقبل بن هادي الوادعي، نصيحتي للشعبين اليمني والسعودي، مؤتمر مسجل، من دون تاريخ.

(٢٧) مقبل بن هادي الوادعي، احذروا فتنة السعودية، مؤتمر مسجل، من دون تاريخ.

(٢٨) مقبل بن هادي الوادعي، السيوف الباترة لإلحاد الشيوعية الكافرة، من دون تاريخ، ص ٢٥٥.

كتاب سماه خبرتي في المملكة العربية السعودية ونشر بعد موته وفيه طلب أن يقوم ناشروه بإخضاع نقده السابق للحكومة السعودية للمراقبة. وبرغم هذه الاستدارة النهائية في تغيير موقفه، فلا يمكن اعتبار الوادعي أداة للمملكة العربية السعودية. فهو لم يظهر في السابق استقلاله فقط، ولكنه أظهر أيضاً عدم اتفاقه مع العلماء من ذلك البلد، سواء أكانوا مقربين إلى العائلة المالكة أم كانوا جزءاً من المعارضة. وفي حين لم يمنع هو طلابه من الذهاب ليدرسوا في الجامعة الإسلامية في المدينة المنورة، لم ينصح كذلك طلابه بالذهاب إلى هناك. وإلى جانب اعتباره ابن باز على خطأ في العام ١٩٩٠ حين أجاز وجود القوات الأجنبية في شبه الجزيرة العربية، فقد انتقد أيضاً مفهومه عن الجرح والتعديل، وهي فكرة إسلامية مركزية. والحقيقة أنه في حين يقول ابن باز وعلماء المؤسسة الوهابية إن النصيحة للحاكم يجب أن تبقى صامتة في السر كي تستبقي الولاء والوحدة، قال الوادعي إن الخلافات مع ولي الأمر (الحاكم السياسي) وبين العلماء يمكن أن تجعل علنية «كي تهز ضميرهم وتصححهم»[٢٩]. وزعم أن من الممكن آنئذ إهانة ووصم الجهلة، بشرط أن نكون نحن أنفسنا أهل علم أو أننا اضطهدنا من أولئك الذين ننتقدهم (وهي الحالة مع الوادعي لأنه كان يعتقد أنه كان قد طرد بشكل غير عادل من المملكة العربية السعودية في العام ١٩٧٩). وهذا التفسير للجرح والتعديل يسمح للمستثمرين السلفيين بأن يلعبوا في الواقع دوراً سياسياً. ولذلك، فهم يهملون عهدهم للولاء للحاكم أو على الأقل «يفصحون» بصوتهم عن اختلافاتهم.

ولم تكن علاقات الوادعي مع حركات المعارضة السعودية بسيطة كذلك. وحركة الصحوة الإسلامية[٣٠]، والحركة السرورية (انظر للمزيد عن حالة الحركة التي قادها محمد سرور زين العابدين، في الفصل الموجود عن سير المفكرين السلفيين وقادتهم، إضافة إلى الفصل ٧ ودور السرورية في النزاعات بين السلفيين الإندونيسيين)، التي ظهرت في

---

(٢٩) مقبل بن هادي الوادعي، أسئلة عن حياة الشيخ مقبل بن هادي الوادعي وسيرته، مؤتمر مسجل بلا تاريخ.

(٣٠) مضاوي الرشيد، مساءلة الدولة السعودية: أصوات إسلامية من جيل جديد، كيمبردج: مطبعة جامعة كيمبردج، ٢٠٠٧.

الثمانينيات بوصفها أشهر المنافسين للملكية، وكانت الحركتان كلتاهما منتقدتين لأنهما كانتا تمارسان الحزبية. وكان أسامة بن لادن، وأبو محمد المقدسي والحركات الجهادية الأخرى، متهمين، من جانبهم، بممارسة التكفير وبعدم احترام الحاكم. وفي أواسط التسعينيات، انتقد الوادعي ابن لادن الذي اتهمه الوادعي «برفض تقديم عشرين ألف ريال سعودي لبناء مسجد في حين كان يعطي ١٠٠,٠٠٠ مائة ألف ريال لشراء الرشاشات»[٣١]. ومن خلال كل هذه الاختلافات مع كل من الجماعات الرسمية والمنشقة، بنى مقبل بن هادي الوادعي عقيدة سلفية واضحة ولكنها شائعة، مظهراً استقلاله عن النموذج السعودي في الوقت الذي يستمر فيه بالتأثر بالحركات السلفية العالمية وبالتأثير فيها.

حدود التحول إلى عبور القوميات

السلفية بالتأكيد ليست حركة حرة تنطلق بلا سيطرة ومنفصلة عن سياسات القوة. ففي الصورة العامة للسلفية في اليمن التي لخّصناها في كل هذا الفصل، نقصد إلى أن نظهر أن الدول والمواقع المحددة ليست غائبة وهي في الحقيقة تستطيع أن تلعب دوراً مهماً. وفي الواقع، تستطيع قدرة الحكومات على السيطرة وتحديدات السلفيين الخاصة بهم أن تخلق عدداً من القيود المفروضة على تحول الحركة إلى العبور للقوميات.

وأول القيود وأهمها هو حقيقة أن السلفية كانت قد استُخدِمت بشكل مطرد من الدولة اليمنية. والسلفيون «اللاسياسيون» يلعبون دوراً سياساً جداً وكانوا قد تلقوا إعانة غير مباشرة وتسامحاً كريماً من الحكومة. فعلى سبيل المثال، تعامت الحكومة عن تجليات العنف الذي قام به المحاربون السلفيون ضد الجماعات الصوفية في عدن وحضرموت في العام ١٩٩٤ وفي العام ١٩٩٥[٣٢]. ومنذ العام ٢٠٠٤ وبداية نزاع صعدة بين الحكومة

---

(٣١) للمزيد من التفاصيل عن المنافسة بين مقبل بن هادي الوادعي وبين أسامة بن لادن: انظر: الفصل ١٢.

(٣٢) من أجل تحليل في العمق للمنافسات السلفية والصوفية في حضرموت: أليكسندر كينش، «وضع النزاع السلفي ـ الصوفي في سياقه (من شمال القوقاز إلى حضرموت)»، دراسات الشرق الأوسط، ج ٤٣، رقم ٤ (٢٠٠٧)، ص ٥٠٣ ـ ٥٣٠.

وبين الجماعات الزيدية، التي رأسها حسين الحوثي وإخوانه، يقال إن المحاربين السلفيين كانوا قد ساعدوا الجيش في قمع هذه الجماعة. وفي أثناء الانتخابات الرئاسية في أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٦، أبرز العلماء السلفيون، وخصوصاً أبو الحسن المأربي ومنافسه يحيى الهجوري، أبرزوا عدم شرعية جميع مرشحي المعارضة (حتى المرشح المدعوم من الفرع اليمني للإخوان المسلمين)، الذي كان يساند بشكل غير مباشر الرئيس علي عبد الله صالح.

ومن وجهة نظر الحكومة، العقيدة السلفية مريحة، لأنها تساعد على تقويض الدعم المقدم لأكثر الجماعات الإسلامية تسييساً مثل الإخوان المسلمين والإحيائيين الزيدية، إضافة إلى الدعم المقدم للاشتراكيين في اليمن الجنوبي السابق. وعلاوة على ذلك، فوصمُ السلفيين للجماعات السياسية والدينية الأخرى أو الأحزاب قد خلق توترات بين المنظمات المختلفة. وتقسيمُ خصوم نظام علي عبد الله صالح كان منذ وقت طويل استراتيجية ذلك النظام، وبسبب طوْل الوقت الذي قضاه في السلطة (كان يحكم اليمن منذ العام ١٩٧٨)، فهي تبدو استراتيجية ناجحة تماماً. والعقيدة السلفية المقبلية تساعد بالفعل على إبقاء أقسام من الشعب بعيدة عن السياسة وتعتبر كل المعارضة للحاكم غير شرعية. والسلفيون ليسوا منافسين مباشرين وهم بهذا الشكل كانوا حلفاء غير مباشرين للحكومة. ولذلك، فالكفّ عن المشاركة في أثناء الانتخابات المحلية أو الوطنية يحابي المرشحين من الحزب الحاكم.

في سياق ما بعد ١١/ ٩ وبعد موت مقبل بن هادي الوادعي، صار التبرؤ من العنف والإرهاب قضية مركزية داخل الحركة السلفية. وأدى تصاعد قمع الجماعات الإسلامية سواء من الحكومة اليمنية أو من دول أخرى، إلى وضع الحركة السلفية تحت الكثير من التحري عنها وإعطاء الدولة المزيد من الذخيرة[٣٣]. وصار بُعدُها العابر للقوميات متهماً وصار العلماء والنشيطون الفعالون على حد سواء راغبين في توضيح مواقفهم في

---

(٣٣) لود ميلادو بوشيت، «الدولة، والإسلام السياسي والعنف: إعادة تشكيل السياسة اليمنية منذ ١١/ ٩»، في ايه. بلوم، إل بوكيل، إل. مارتينيز (محررون)، لغز العنف الإسلامي، لندن: هيرست، ٢٠٠٧، ص ١٣٧ ـ ١٦٤.

مسائل العنف كي يهربوا من قمع الدولة. ونشرت كتب تستنكر الهجمات الإرهابية[٣٤]، ونظم محمد إمام، وربما يكون هو الآن أفضل شخصية سلفية قيادية في اليمن، نظم مؤتمراً في العام ٢٠٠٣ يستنكر فيه الجهاد في العراق ضد الاحتلال الذي قادته الولايات المتحدة الأمريكية[٣٥]. وزعم أن الجهاد من أجل أن يكون شرعياً يجب أن توافق عليه الحكومة اليمنية، التي لن تفعل أبداً بوصفها حليفاً جديداً للولايات المتحدة الأمريكية في «الحرب العالمية ضد الإرهاب». وفي مثل هذا السياق، اعتُبِر اليمنيون المغادرون إلى العراق مقاتلين غير شرعيين.

وفي حين ساعدت شخصية مقبل بن هادي الوادعي الحركة السلفية اليمنية لتبقى مستقلة نسبياً، فقد استعادت مصالحته مع الحكومة السعودية وموته بعد ذلك، بشكل غير مباشر، نفوذ العلماء السعوديين المقربين لدى المؤسسة الوهابية والدولة، وخصوصاً ربيع المدخلي وصالح الفوزان. وما من شخصية في اليمن بدت مناسبة وعلى اطلاع واسع كاف لمتابعة رسالة الوادعي. ومنذ ذلك الوقت طَبَّعَت الحركة السلفية في اليمن موقفها ليصير عادياً، وقامت على طول الطريق بترك الكثير مما كان يشكل علامتها التجارية. وبهذا الشكل، يبدو قادتها أكثر من أي وقت مضى وهم يدافعون عن مصالح الحكومتين اليمنية والسعودية، ولذلك فهي تحدُّ من أبعادها العابرة للقومية فعلاً.

وقيد آخر على عملية التحول إلى عبور القوميات يمكن العثور عليه في ممارسات وتحديدات السلفيين الخاصة بهم. فطوال مدة طويلة، عَمِلت رغبتهم في أن يبقوا مستقلين عن الحركات الأخرى وعن الدول الأخرى، ولكن رغبتهم أيضاً في شرعنة أنفسهم داخل اليمن، عملت على تحديد «العالمية» الخاصة بهم. ولم تكن الحركة البتة بشكل كامل حركة منزوعة الإقليمية لأنها سعت إلى أن ترسخ نفسها في المجتمع اليمني. ونقد السلفيين الوطني والديني للمملكة العربية السعودية حتى العام ٢٠٠٠ هو

---

(٣٤) أبو حسن المأربي، التفجيرات والاغتيالات: الأسباب، والآثار، والعلاج [تفجيرات القنابل والقتل: الأسباب، والآثار، والحلول]، الرياض، دار الفضيلة، ٢٠٠٤.

(٣٥) محمد الإمام، حي على الجهاد. . . لكن، مؤتمر مسجل، ٢٠٠٣.

مثال واضح عن التأقلم مع المعايير اليمنية[٣٦] والحوارات[٣٧]. وموقف مقبل بن هادي الوادعي في أثناء الجهاد في أفغانستان في الثمانينيات يعبر أيضاً عن قيد موجود فيما يخص الأبعاد العالمية للسلفية. وهذه الحرب ضد الجيش الأحمر السوفياتي كانت في الغالب قد اعتبرت رمزاً للتحول للعبور للقوميات للجماعات الإسلامية، ومع ذلك فبالنسبة إلى السلفية المقبلية، كان القتال في المرتفعات النائية في أفغانستان قد اعتبر أولية أخفض من الصراع ضد النظام الاشتراكي لجنوب اليمن. ولذلك بقوا ناقدين للنتائج السياسية لحرب الأفغان وفضلوا أن يبقوا بعيدين عن مثل هذه الشبكات من المقاتلين العابرين للقوميات. وعلاقاتها المتوترة مع الحكومة السعودية أدت أيضاً إلى درجة معينة من عزلة الحركة السلفية اليمنية. وبالتأكيد يفتقر العلماء السلفيون اليمنيون إلى الحراك حين يُقارَنون بالشخصيات الأخرى العابرة حقاً للقوميات من مثل الصوفيين من حضرموت الحبيب علي الجفري والحبيب عمر بن حافظة اللذين بنيا شبكة تصل في امتدادها إلى الشرق الأوسط، وإفريقية، وجنوب آسيا، وشمال أمريكا، وأوروبا. وبالإضافة إلى خبرته في السعودية (ومن الجائز زيارة إلى مصر، حيث كان على ما يبدو قد بدأ دراسة دكتوراه في أواسط السبعينيات من ١٩٧٠)، لا يبدو أن مقبل بن هادي الوادعي قد سافر كثيراً، في حين أن ورثته لم يدرسوا في الخارج وهم بهذا الشكل يمن دون معزولين.

---

(٣٦) يميل علماء السلفية في اليمن إلى تقدير المراجع الدينية المحلية بقيمة أعلى من المراجع العالمية، ومن جملتها محمد بن عبد الوهاب، ففي كراسة صغيرة يرفض الوادعي رفضاً واضحاً تعبير «الوهابي» (ويسميه «اسماً خبيثاً») ويزعم أن علماء اليمن مثل ابن الأمير الصنعاني ومحمد الشوكاني كانوا أعلم بكثير من محمد بن عبد الوهاب: مقبل بن هادي الوادعي، «حول كلمة وهابي» (محرر)، مقتل الشيخ جميل الرحمن الأفغاني، صنعاء: دار الآثار، ٢٠٠٦، ص ٣٢ ـ ٤٢. عن محمد الشوكاني، الذي تشارك بالكثير مع ابن عبد الوهاب ولكنه أيضاً نقد استخدامه للتكفير، بل كان قد استخدم من الإمام الزيدي لمجابهة الهجوم الوهابي، انظر: بيرنادر هيكل، الإحياء والإصلاح في الإسلام: تراث محمد الشوكاني، كيمبردج: مطبعة جامعة كيمبردج، ٢٠٠٣، ص ٢٦٧.

(٣٧) التشديد الذي يضعه علماء السلفية في اليمن على تفنيد الحزبية (سياسات الحزب) هي في ذاتها تأقلم مع نظام التعدد الحزبي السياسي لليمن الموحدة. ففي بلد مثل المملكة العربية السعودية التي تحظر فيها الأحزاب ولا تنظيم فيها أي انتخابات، تكون مسألة اللاسياسية كما هو واضح أقل مركزية مما هي في اليمن.

من الواضح أن الخصائص العابرة للقوميات المحدودة للحركة السلفية اليمنية التي أُبرِزت هنا ليست كافية لتمحو التدفقات العابرة للقوميات المتنوعة والمعقدة التي هيكلت السلفية في اليمن طوال الثلاثين سنة الماضية. والسلفية، على مستوى القادة الدينيين إضافة إلى مستوى القاعدة الشعبية، قد تطورت إلى حد بعيد بسبب اختراقها للمجتمعات داخل شبه الجزيرة العربية: فتاريخ التجارة، والهجرة والاتصالات كانت قادرة على تجاوز الحدود السياسية وعلى بناء فضاء متكامل ذي انسجام معين. لقد برزت السلفية أيضاً بوصفها حركة مهمة عبر ممارسات عادية يومية عابرة للقوميات. هذه القدرة على مزج الاهتمامات المحلية والمرجعيات في الوقت الذي ما زالت فيه ترمي جذورها في سياق أوسع وتتشكل من قبل التغلغلات الاجتماعية والدينية في شبه جزيرة العرب وما وراءها، هي ملمح بارز للسلفية في اليمن وكانت مفتاحاً لنجاحها.

مسرد المراجع

أبو زيد، أمين، الوهابية وخطرها على مستقبل اليمن السياسي، بيروت: مؤسسة البصائر، ١٩٩١.

بونفوي، لورنت، «الهويات الدينية المعاصرة في اليمن: التقارب، والمقاومة، والوسائلية»، استعراض العالم الإسلامي والبحر المتوسط (آكس ـ ان ـ بروفنس) رقم ١٢١ ـ ١٢٢ (٢٠٠٧) ص ٢٠١ ـ ٢١٥.

بورغات، فرانسوا، وسبيتلي، محمد، سلفيو اليمن أو... التحديث رغم الجميع، تقارير يمنية (صنعاء)، رقم ١٠ (٢٠٠٣) ص ١٢٣ ـ ١٥٢.

كارابيكو، شيلا، «الجزيرة العربية المتنكرة: دعوة إلى دراسات شبه الجزيرة العربية»، في م. الرشيد، آر. فيتاليس (محررون) سرديات مضادة: التاريخ، والمجتمع المعاصر، والسياسة في المملكة العربية السعودية واليمن، نيويورك: بلغريف، ٢٠٠٤، ص ١١ ـ ٣٣.

دو بوشيت، لود ميلا، «الدولة، والإسلام السياسي والعنف: إعادة تشكيل السياسة اليمنية منذ ٩/١١»، في إيه. بلوم، إل، بوكيل، إل. مارتينيز (محررون)، لغز العنف الإسلامي، لندن: هيرست، ٢٠٠٧، ص ١٣٧ ـ ١٦٤.

غوز، غريفوري، العلاقات السعودية اليمنية: البنى المحلية والتأثير الأجنبي، نيويورك: مطبعة جامعة كولومبيا، ١٩٩٠.

هيكل، بيرنارد، الإحياء والإصلاح في الإسلام: تراث محمد الشوكاني، الإمام، محمد، حي على الجهاد... لكن.... مؤتمر مسجل، ٢٠٠٣.

ـــ، الإمام، محمد، تنوير الظلمات بكشف مفاسد وشبهات الانتخابات، إن ثي.، ١٩٩٦.

كيو هانس، روبرت، وناي، جوزيف، العلاقات العابرة للقوميات والسياسية العالمية، كيمبردج، ام أي: مطبعة جامعة هافرد، ١٩٧٢.

كنيش، أليكساندر، «وضع النزاع السلفي ـ الصوفي في سياقه (من شمال القوقاز إلى حضرموت)»، دراسات الشرق الأوسط، ج ، ٤٣ رقم ٤ (٢٠٠٧)، ص ٥٠٣ ـ ٥٣٠.

ماندفيل، بيتر، سياسات إسلامية عابرة للقوميات: إعادة تخيل الأمة، لندن: روتليدج، ٢٠٠١.

المأربي، أبو الحسن، التفجيرات والاغتيالات: الأسباب، والأثر، والعلاج، الرياض: دار الفضيلة، ٢٠٠٤.

النقيدان، منصور، «خارطة الإسلاميين في المملكة العربية السعودية وقضية التكفير. تعليق من ألين غريش»، مغرب مشرق، رقم ١٧٩ (٢٠٠٤)، ص ١١٧ ـ ١٣١.

الرشيد، مضاوي، مساءلة الدولة السعودية: أصوات إسلامية من جيل جديد، كيمبردج: مطبعة جامعة كيمبردج، ٢٠٠٧.

روزينو، جيمس، الحوارات البعيدة: حركيات وراء العولمة، برنستون: مطبعة جامعة برينستون، ٢٠٠٣.

السياني، عبد الله الهاشم، الإخوان المسلمون والسلفية في اليمن، صنعاء: مركز الرائد، ٢٠٠٢.

إبراهيم وردة، ثمن الخوف: القاعدة والحقيقة خلف الحرب المالية على الإرهاب لندن: آي بي. توريس، ٢٠٠٧.

ويكتوروفتش، كوينتام. «التهديد العالمي الجديد: السلفيون العابرون للقوميات والجهاد»، سياسة الشرق الأوسط (لندن)، ج ، ٨، رقم ٤ (٢٠٠١)، ص ١٨ ـ ٣٨.

مختارات من كتابات ومؤتمرات مقبل بن هادي الوادعي

ـــــ هذه السرورية فاحذروها ! مؤتمر مسجل في العام ١٩٩٥.

ـــــ (محرر)، ترجمة أبي عبد الرحمن مقبل بن هادي الوادعي، صنعاء: مكتبة الأثرية، ١٩٩٩.

ـــــ الديباج في مرثاة شيخ الإسلام سماحة الشيخ عبد العزيز بن باز، صنعاء: مكتبة الإدريس السلفية، ١٩٩٩.

ـــــ المخرج من الفتنة، الطبعة الثالثة، صنعاء: مكتبة الأثرية، ٢٠٠٢.

ـــــ إجابة السائل على أهم المسائل، صنعاء: مكتبة الأثرية، ٢٠٠٤.

ـــــ «حول كلمة وهابي». في م. الوادعي (محرر) مقتل الشيخ جميل الرحمن الأفغاني، صنعاء: دار الأثرية، ٢٠٠٦، ص ٣٢ ـ ٤٢.

ـــــ السيوف الباترة لإلحاد الشيوعية الكافرة، من دون تاريخ.

ـــــ المذهب الزيدي، مؤتمر مسجل، من دون تاريخ.

ـــــ الجواهر السنية في الأسئلة الفرنسية، مؤتمر مسجل، من دون تاريخ.

ـــــ نصيحتي للشعبين اليمني والسعودي، مؤتمر مسجل، من دون تاريخ.

ـــــ احذروا الفتنة السعودية، مؤتمر مسجل، من دون تاريخ.

ـــــ أسئلة عن حياة الشيخ مقبل بن هادي الوادعي وسيرته، مؤتمر مسجل، من دون تاريخ.

(١٥)
النمو والتمزق
الحركة السلفية في بالي، إثيوبيا

تيرجي أوستيبو

مقدمة

الأحداث التي جرت على الساحة الدولية وما تبعها من «الحرب على الإرهاب» في الأعوام الحديثة أبقت التركيز منصباً في تعابير من مثل الإصلاح الإسلامي، والإسلام الراديكالي، والإسلامية والأصولية. وهذه التعابير تظهر في الغالب جداً بصفتها صوراً ممثلة لظاهرة متجانسة على ما يبدو تعقينا فيها الافتراضات التقويمية عن إجراء تحليل استقصائي حقيقي. وزيادة على ما تقدم، فقد تم تسريع هذا الميل بتصورات المفاهيم التي طورتها الحركات الإسلامية المعاصرة، وهي الحركات التي ترى العالم من خلال مجموعات مفاهيم ثنائية: «غير نقي» و«نقي» و«حق» و«خطأ»، وتماماً في الوقت الذي فكرنا فيه أننا كنا قد تجاوزنا الانقسامات الثنائية من مثل «القديس» و«العالِم» و«التراث الأكبر والأصغر»، نوشك أن ننغمس في آخَر في هذا الوقت. فنحن حين نرسم حدوداً غير قابلة للاختراق بين ما نتصور أنه «محلي» وبين ما هو «عابر للمحلي»، فإننا نكون بذلك في الغالب جداً مسوقين بالوهم لتفسير الإسلام الأسبق بوصفه متسامحاً، وذرائعياً، ومهدداً بإسلام عابر للمحليات يتصف بأنه غير متسامح وإقصائي. وبتطبيق مثل هذه التصنيفات الإقصائية المشتركة والثنائية، فإننا ننتهي بأدوات تحليلية غير

صحيحة، ونكون، زيادة على ما تقدم، قد مُنِعنا من إبصار اللاتجانس في الحركات الإسلامية المعاصرة ومن إبصار الحراكيات فيها.

وهكذا، تحتاج دراسة السلفية إلى النظر في التفاعلات القائمة بين المحلي وبين العابر للمحلي. وتحتاج الدراسة إلى أن تميز كيف أن التجليات المحلية تتقرر بالطريقة التي أُشْرِبت بها الأيديولوجية، وطبيعة عملائها، والتفاعل بين الخطابات العابرة للمحلية والخطابات المحلية والتراث الديني الثقافي لمَحَلَّة محددة. وهذا الفصل مكرس لمناقشة السلفية في محلة بالي Bale في إثيوبيا، مع التركيز في نمو الحركة والنكسة التالية وخطاباتها الداخلية في العقد الأخير من الزمان[1]. وأُعطِي انتباه خاص إلى تفاعلات الحركة مع المجيبين لها وللخطابات الداخلية التي تطفو على السطح في هذه الفترة، وإضافة إلى توفير الكثير من المعلومات اللازمة التي تدعو الحاجة إليها عن الموقف في إثيوبيا، فإن هذا الفصل سوف يقدم أيضاً منظورات ذات صلة بالمحلات الأخرى وبهذا فهو فصل يخدم في توسيع فهمنا للسلفية المعاصرة على وجه العموم.

أسئلة شُيِّئت[*] وأجيب عنها

من بين العديد من المنظورات ذات العلاقة، اخترت أن أستخدم مفهوم التشييئ بوصفه نقطة مفارقة. وكما عبَّر عنه ديل إف. إيكلمان وجيمس بيسكاتوري، يكون هذا المفهوم قد عُرِض بوصفه عملية يتم فيها طرح الأسئلة الوجودية بموضوعية محسوسة ووضعها في المقدمة من عقول المؤمنين. والأسئلة تصاغ بوضوح مثل «ما هو ديني؟ لماذا هو مهم لحياتي؟ وكيف تهدي معتقداتي سلوكي؟»[2]، وقد جادل إيكلمان وبيسكاتوري في أن هذه الأسئلة تشكل «خطاب المسلمين وممارستهم في كل الطبقات الاجتماعية»، وقد حدّدا ثلاث خصائص لعملية طرح السؤال بالتشييئ: فهي

---

(١) جمعت البيانات لهذا الفصل في أثناء عمل ميداني مكثف في بالي في المدة بين العامين ٢٠٠٥ _ ٢٠٠٧.

(*) عرضت على نحو محسوس موضوعي كأنه شيء مادي لا على نحو تجريدي objectified.

(٢) ديل إف. إيكلمان وجيمس بيسكاتوري، السياسة الإسلامية، برينستون: مطبعة جامعة برينستون، ١٩٩٦، ص ٣٩.

مميزة للعصر الحديث، وهي تخلق خطاباً دينياً جديداً يشمل ترتيباً أوسع من الفاعلين، وهي تعيد ترتيب الإنتاج الرمزي من السياسة الإسلامية[٣].

ومع أن المفهوم له علاقة من أجل فهم ظهور حركات دينية جديدة، تبقى بعض التوضيحات والتعديلات مطلوبة. في المنطلق، يصير من غير الدقيق ومن المضلل أن نقول إن مجرد صياغة أسئلة من مثل «ما هو ديني؟» هي التي تشكل ممارسة المسلمين وخطابهم. فمع أن طرح مثل هذه الأسئلة طرحاً واضحاً هو أمر جوهري لعملية التشييئ الحسي للأسئلة، يبقى من العسير أن نتخيل عملية التشييئ المحسوس من دون أفكار بديلة يجري توفيرها للمؤمن. فطرح الأسئلة يجب أن يكون مرتبطاً بتوفير إجابات.

والوصول إلى أفكار جديدة وبديلة كان، زيادة على ما تقدم، قد جرى حفزه في ما يدعى عصر العولمة، حين يعْبُر تدفق الأفكار الحدود الثقافية والمكانية بسرعة غير مسبوقة في التاريخ[٤]. فإذا كنا نريد أن نقول شيئاً ما ذا معنى حول خطاب وممارسات المسلمين اليوم، من مثل التجليات المحلية للحركات العابرة للقوميات من مثل السلفية، فإننا نحتاج إلى أن نرى محتوى هذا التدفق للأفكار والتفاعل المعقد الذي يقوم بين السياقات، وبكلمات أخرى، جدلية العالمي والمحلي. ومجرد الإشارة إلى الروابط بين المحلية و«المبادئ الإسلامية الشاملة» غير كافية[٥]. وهكذا، فبدلاً من اختزال الحركات الإسلامية المعاصرة في مَحَلَّة إلى أنواع من مثل الأصولية، أو الإسلامية أو الإسلام الإصلاحي أو الراديكالي، الذي يعني

(٣) يرى إيكلمان وبيسكاتوري عملية التشييئ للطرح بوصفها عملية تحدث في بيئة حديثة حيث أدى تطور التعليم الجماهيري، والاتصال الجماهيري، ونمو الآلة الطابعة، والوصول الأوسع إلى المعرفة الدينية، أدى إلى المساس بالبنى التقليدية، والمؤسسات التقليدية والسلطات التقليدية (نفسه، ص ٣٨ وما بعدها) وانظر: أيضاً لويس برينر، «مقدمة: بيانات المسلمين عن الوحدة والاختلاف في الخطاب الإفريقي»، في لويس برينر (محرر)، الهوية الإسلامية والتغير الاجتماعي في إفريقية تحت الصحراء، بلومنغتون وإنديانا بوليس: مطبعة جامعة إنديانا، ١٩٩٣، ص ٢ وما بعدها.

(٤) زيغمونت بومان، العولمة: العواقب الإنسانية، أوكسفورد: مطبعة بوليتي، ١٩٩٨، روبرت جيه. شريتر، الكاثوليكية الجديدة: الثيولوجية بين العالمي والمحلي، نيويورك: كتب أوبيس، ١٩٩٧.

(٥) دبل إف. إيكلمان «دراسة الإسلام في سياقات محلية»، إسهامات في الدراسات الآسيوية ١٧، (١٩٨٢)، ص ١.

ترك التفصيلات الأيديولوجية الفعلية في غموض، فإننا نحتاج بدلاً من ذلك إلى بذل جهد لنقرر ولنعرف المحتوى الأيديولوجي المحدد لمثل هذه الحركات، ولنتعقب أثر التدفق عبر الزمان والمكان ولنتعرف بِدَوْرِ الموقع المحلي في التأثير في المحتوى الأيديولوجي[٦].

ومفهوم التشييئ الحسي للأسئلة المطروحة هو أيضاً له علاقة في مناقشة الخطابات الجديدة عن السلطة الدينية التي تغير إنتاج الرموز الدينية واستخدامها. وما هو واضح من حالة بالي هو أن عملية التشييئ الحسي قد عززت الذاتية الدينية للفرد، وهي عملية أدت بدورها إلى زيادة التنوع، والتفتّت وأدت حتى إلى النزاعات. إضافة إلى ما تقدم، فهذه القضية متقاطعة مع الصراع على السلطة، الذي كان قد تعقد بالعلاقة الجديدة بين السلطة المشخصنة والسلطة التي تقوم على أساس النص.

وأخيراً، فأنا أقترح أن عملية التشييئ الحسي للطرح يجب أن تؤطر في عملية أوسع ومحيطة من تحديد الهوية[٧]. وهذه الحالة الخاصة، أجدها ذات علاقة لتميز بين ما أسميه عملية التشييئ الديني وبين عملية التشييئ الإثني، ورؤية الأمرين بصفتهما جزءاً من نفس عملية تحديد الهوية. ونظراً إلى أن سقوط نظام الحكم الماركسي (الديرغ) في العام ١٩٩١ مهد الطريق من أجل قيام حوار عام مسيس تسييساً عالياً في إثيوبيا عن الإثنية، وعن الإرث الثقافي والسياسي للديرغ، وعن الانتقال السياسي نفسه وعن قدر كبير من اللايقين فيما يتصل بالمستقبل، فهو سقوط قد فتحَ نسيجاً معقداً

(٦) مناقشة حركات الإصلاح الإسلامية المختلفة في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، وقد جادل روف، بتأطيرها في خطاب بين «المبدأ والواقع» جادل من أجل تشابهها في المحتوى. انظر: وليام آر. روف، «الحركات الإسلامية: واحدة أم عديدة؟» في وليام آر. روف، (محرر) الإسلام والاقتصاد السياسي للمعنى لندن وسيدني: غروم هيلم، ١٩٨٧، ص ٣١ وما بعدها. هذا الاستنتاج غير كاف، لأن الارتباطات الأيديولوجية والإلهامات يجب أن تكون مرئية لكي تحدد عقيدة هذه الحركات ونمط هذه الحركات.

(٧) يتصل هذا بقضايا من مثل الذات المترددة والفرد المنزوع المركزية ـ وهذا جوهري لظاهرة الهوية في العصر الحديث. ومنظوري عن الهوية وتحديد الهوية منظور يقف على نحو واسع بإسهامات ستوارث هول. انظر: مقدمته «من الذي يحتاج إلى الهوية؟». في ستوارت هول (محرر) أسئلة الهوية الثقافئة، لندن: مطبوعات سيج، ١٩٩٦ ـ أ، ص ١ وما يتبعها، ستوارت هول، «أسئلة الهوية الثقافية»، في ستيوارت هول وآخرين (محررون)، الحداثة: مقدمة في المجتمعات الحديثة، لندن: مطبوعات بلاكسول، ١٩٩٦ ب.

من الأسئلة غير المجاوب عنها بخصوص الهوية، والانتماء، والمعنى. ويقصد هذا الفصل إلى أن يبين بياناً عملياً أن الخطابين الإثني والديني يرتبطان ارتباطاً واضحاً، بمعنى أن الاثنين يستطيعان أن يُلطِّف أحدهما الآخر، ومع ذلك فهما يكونان أيضاً علاقة ثنائية القطبية، يعتدي فيها أحدهما على الآخر. فمن ناحية، قد تخدم عوامل من مثل اللغة، والمؤسسات الاجتماعية، والتاريخ المشترك بعضهم مع بعض مع الدين بصفة عناصر معززة في ابتناء الهويات. ومن ناحية أخرى، يمكن تمييز الحدود الإثنية والدينية بتحديد العلاقات الاجتماعية من تقويمات مدفوعة بدوافع دينية، وبدورها تقود إلى أنماط متضاربة من تحديد الهوية.

الإسلام في إثيوبيا

كان أول تماسّ بين الإسلام وإثيوبيا قد تأسس من قبل في العام ٦١٥ بعد الميلاد[٨]. ومع ذلك لم يتم حتى القرن التاسع أن شدد الإسلام قبضته على الساحل الصومالي، ثم نتيجة لذلك في الأرض الداخلية الإثيوبية. وفي القرون التالية، سعى الإسلام ونجح في التغلغل في المناطق المختلفة من البلاد، وخصوصاً في الأجزاء الجنوبية، متسبباً بذلك في ولادة ثقافة إسلامية ثرية ومزدهرة. ومع أن السكان المسلمين شكلوا أقلية مهمة[٩]. فقد بقي الإسلام تاريخياً في ظل الدولة المسيحية الإثيوبية. وأدى التزواج بين الدولة والكنيسة، الذي شكل فيه الولاء للملكية وللكنيسة العناصر المحددة للوطنية الإثيوبية، أدى إلى تصور الإسلام بوصفه نقيضَها. وكان الإسلام متصوَّراً بأنه تهديد خارجي للمملكة المسيحية، وهو التصور الذي كان قد تعزز برفض المسلمين الإثيوبيين أن يتركوا أنفسهم ليصيروا

(٨) في الواقعة التي يشار إليها باسم هجرة آكسوم، فرّ صحابة النبي الأُول من الاضطهاد في مكة وتلقوا حق اللجوء من الملك المسيحي في أكسوم (إثيوبيا) في العام ٦١٥ بعد الميلاد، سبع سنوات قبل التأسيس الرسمي للإسلام في العام ٦٢٢ بعد الميلاد. وللمزيد من التفاصيل، انظر: سبنسر تريسمينغهام، الإسلام في إثيوبيا، لندن: فرانك كاس، ١٩٥٢، ص ٤٤ وما يتبعها.

(٩) ليس هناك إجماع في الآراء على الحجم الدقيق للسكان المسلمين في إثيوبيا. في الإحصاءات الرسمية يبلغ المسلمون ٣٠,٨ بالمائة من السكان، بينما يعطي كتاب حقائق العالم لدى وكالة الاستخبارات الأمركية تقديراً من ٤٥ ـ ٥٠ بالمائة وربما يكون العدد الصحيح هو في مكان ما بين هذين الرقمين.

مندمجين ثقافياً/ دينياً في هذه الإثيوبية. وبرغم أن الإسلام قد همش وأخضع لسياسة القهر، فقد سعى ونجح في تشديد نفوذه على عدد من المناطق والشعوب داخل إثيوبيا. وصارت المنطقة مقراً للعديد من المقامات التي اجتذبت أعداداً كبيرة من الحجاج ورأت تطور التحصيل العلمي الإسلامي، وخصوصاً في هرر والمنطقة الشمالية الغربية من وللو. ومع ذلك، وعلى الرغم من مجاورتها للعالم الإسلامي، بقي الإسلام في إثيوبيا معزولاً نسبياً عن بقية العالم الإسلامي، وهذا ما أسهم في تطور منطقة ثقافية مميزة صارت فيها العناصر الدينية المحلية مندمجة مع الطبقة الإسلامية.

وكان من المتوقع، بعد الثورة الماركسية في العام ١٩٧٤، وبعد أن أنهت زواج الدولة الكنيسة، كان من المتوقع أن تزيد تساوي المسلمين مع السكان غير المسيحيين. وفي البداية قُدمت بعض التنازلات، ولكن سرعان ما وجدت كل جماعات البلد الدينية حقوقها وقد قيدت من نظام الديرغ (١٩٧٤ ـ ١٩٩١). وتابع الديرغ سياسة الحكومة الإمبراطورية في منع المسلمين من تشكيل المنظمات الدينية، وهكذا فهي أسهمت في شخصية الإسلام الإثيوبي منزوعة المأسسة واللامركزية إلى حدٍّ عال[١٠].

والسياسة الجديدة التي قدمتها الجبهة الديمقراطية الثورية للشعب الإثيوبي والتي استلمت السلطة في العام ١٩٩١ كان لها عواقب بعيدة المدى بالنسبة إلى المجتمع الإسلامي في إثيوبيا. لقد سعى نظام الحكم الجديد إلى أن يعكس الماضي ويعيد معالجة الماضي بالتشديد على الحقوق الدستورية لسكان البلد المتنوعين دينياً وإثنياً، ونتيجة لذلك رفعت القيود المفروضة على الحج، ورفع الحظر المفروض على استيراد الأدبيات الدينية، وأزيل التحديد المفروض على بناء المساجد، وتم شرعنة المنظمات الإسلامية والصحف والمجلات[١١]. وهذا أدى بشكل حتمي إلى

---

(١٠) الاستثناء الوحيد هو المجلس الأعلى للقضايا الإسلامية الإثيوبية، الذي تأسس في ١٩٧٤. وكان المجلس منذ إنشائه (وما زال) مراقباً مراقبة وثيقة من الحكومة.

(١١) حسين أحمد، «الإسلام والخطاب الإسلامي في إثيوبيا (١٩٧٣ ـ ١٩٩٣)» محاضر المؤتمر الدولي الثاني عشر للدراسات الإثيوبية، ميشيغان، ١٩٩٤، حسين أحمد «الأدب الإسلامي والإحياء الديني في إثيوبيا (١٩٩١ ـ ١٩٩٤)»، الإسلام ومجتمعات جنوب الصحراء ج ١٢، (١٩٩٨)، ص ٨٩ وما يتبعها.

الكثير من الحماسة من جانب المسلمين، ونتج عنه وعي إسلامي متجدد، وحفظ للفضاء العام وظهور العديد من حركات الإصلاح الدينية.

ظهور السلفية في بالي

على خلاف المناطق الأخرى من إثيوبيا، التي كان الإسلام قد اكتسب فيها موطئ قدم منذ قرون مضت، لم يكن الإسلام قد أسس نفسه في أوساط السكان الأرومو في بالي حتى أواخر القرن الثامن عشر والتاسع عشر، وصار الإسلام هو الدين المهيمن في المنطقة(١٢). والتوجه الصوفي يمكن رؤيته، ومع ذلك من دون تطوير أي هوية صوفية عابرة للمحلية أو أي انتساب إلى الأخوَّات الصوفية المعترف بها الراسخة. ودارت الصوفية حول توقير المقامات المتنوعة، وعلى وجه الخصوص مقام الشيخ حسين (المقام الصوفي الرئسي في بالي)، حيث بقيت العناصر الدينية للأورومو مركوزة داخل الشعائر المؤداة. وبالمثل، لم يكن تقليد المعرفة الإسلامية متطوراً على نحو جيد، وهو ما يعيق التوافق مع التيار الرئيس من السنية وتأدية الممارسات الإسلامية الإلزامية(١٣).

وفي الخمسينيات من ١٩٥٠ والستينيات من ١٩٦٠، سهل تطوران متوازيان عملية التغيير الديني في بالي. كانت عملية التحديث تطفو على السطح، مع تزايد التحضير، ونمو تقسيم العمل، وتطور الأسواق وتحسين الاتصالات. وفي غضون هذا التطور برزت طبقة جديدة من التجار في روب (وهي حالياً العاصمة المحلية لبالي)، والتي تعرضت إلى منطقة إقليمية وثقافية أوسع ووصلت على نحو متزايد إلى تماس مع اتجاهات دينية بديلة. وبدأت تتساءل عن المفاهيم والممارسات الدينية الموجودة. وهذه الجماعة نظمت نفسها في جمعية بـ مسجد النور في روب في المدة

---

(١٢) يشكل المسلمون تقريباً ٧٨ بالمائة من سكان بالي، والمسيحيون الأرثوذكس ٩ في المئة والبقية للبروتستانت والكاثوليك وأتباع الدين التقليدي للأورومو. ولمزيد من التفاصيل، انظر: سلطة الإحصاء المركزي، إحصاء إثيوبيا في العام ١٩٩٤ السكان وللإسكان: نتائج منطقة أوروميا، مكتب هيئة إحصاء السكان والإسكان: أديس أبابا، ج ١، ١٩٩٤.

(١٣) للمزيد من التفاصيل عن تاريخ الإسلام في بالي، انظر: تيرج أوستيبو، تاريخ الإسلام والعلاقات بين الأديان في بالي، إثيوبيا، ستوكهولم: ألمقويست وويكسيل العالمية، ٢٠٠٥.

١٩٦٣ ـ ١٩٦٤، وكرسوا أنفسهم لدراسة الكتب الإسلامية المقدسة[١٤].

وفي الوقت نفسه، بدأ المسلمون من بالي على نحو متزايد يسافرون إلى الخارج بحثاً عن المعرفة الدينية، وبشكل ملحوظ في المملكة العربية السعودية[١٥].

والعملية الأخيرة هذه حُفِزت بتأسيس العديد من الجامعات الإسلامية في المملكة العربية السعودية في مطالع الستينيات من ١٩٦٠ وبالوصول إلى المنح الدراسية المخصصة للطلاب الأجانب في المملكة[١٦]. ومن نهاية الستينيات من ١٩٦٠ بدأ الطلاب المتخرجون في هذه الجامعات يعودون إلى بالي، وصنعوا تأثيراً حاسماً على المشهد الديني في المنطقة. وواحد من أهم هؤلاء العلماء كان الشيخ أبو بكر محمد، وهو أول من حمل الدعوة الإسلامية بشكل صريح، وانتقد بجسارة الممارسات الصوفية السائدة وروَّج الأفكار السلفية[١٧]. وكان النزاع حتمياً، وبعد مدة من الجدالات الشديدة، تدخلت الحكومة المحلية بترتيب عقد اجتماع كبير في

(١٤) كان هذا جزءاً من نمط أكثر عمومية في أوساط المسلمين الذين يتكلمون الأورمو في جنوب شرق إثيوبيا. وفي المناطق المجاورة مثل آرسي وهارارج، كانت السلفية في هذا الوقت تكسب الأرض ببطء. ولمزيد من التفاصيل عن الظهور الأول للسلفية في بالي، انظر: تيرج أوستيبو، «التغيير الديني والإسلام: ظهور الحركة السلفية في بالي، إثيوبيا»، ورقة مقدمة في المؤتمر السادس عشر الدولي حول الدراسات الإثيوبية. تروندهيم، النروج، ٢ ـ ٦ تموز/ يوليو ٢٠٠٧.

(١٥) ازداد السفر إلى المملكة العربية السعودية في أثناء الاحتلال الإيطالي لإثيوبيا حين شجع الإيطاليون بنشاط ومولوا الحج إلى الحجاز. هاجاي إيرليك، المملكة العربية السعودية وإثيوبيا: الإسلام، والمسيحية، والسياسة متشابكة، بولدرو لندن: ناشرون لين رينر، ٢٠٠٧، ص ٧٢ وما يتبعها.

(١٦) تأسيس الجامعات الإسلامية ورابطة العالم الإسلامي في العام ١٩٦٢ كانا قد عملا في جزء منهما لموازنة نفوذ القومية العربية لناصر في العالم العربي. وكان للجامعات الإسلامية برنامج منح واسع يقبل عدداً كبيراً من الطلاب. انظر: ديفيد كومنز، الرسالة الوهابية والمملكة العربية السعودية، لندن: آي. بي. توريس، ٢٠٠٦، عبد الله م. سندي، «الملك فيصل والإسلامية الشاملة»، في ويللارد ايه. بيلنغ (محرر)، الملك فيصل وتحديث المملكة العربية السعودية، لندن: كروم هلم، ١٩٨٠.

(١٧) الدعوة التي تعني عادة نشر الإسلام والوعظ، وهدفها هداية شخص ما إلى الإسلام (أو تصحيح التزامه بالإسلام) كانت تستخدم حسب من أعلموني من أجل أي نشاط يروج للإسلام من الموعظة، والحوار، وإسداء النصيحة، وإلقاء المحاضرة... إلخ. ومن هنا فأنا أستخدم هذا الفهم لهذا التعبير في هذا الفصل.

العام ١٩٧٢، وفي أثناء هذا الاجتماع حثت السلطات الأطراف المتحاربة على أن تنهي عداواتها. ولكن الاجتماع، بدلاً من الوصول إلى إجماع، أدى في النتيجة إلى تزويد السلفيين بالاعتراف الرسمي، إضافة إلى تأمين حقهم في ترويج أيديولوجيتهم.

والحلف الذي ظهر بين العلماء العائدين من المملكة العربية السعودية وبين طبقة التجار في روب سوف يثبت أنه كان حلفاً محورياً لتطور السلفية في بالي. ففي حين كان هؤلاء الأخيرون من التجار قد تأثروا أيديولوجياً بالسابقين من العلماء ـ جعلوهم أقرب للعقائد السلفية ـ فقد استفاد السابقون العلماء، من الحماية ومن الدعم المالي الذي وفره التجار. وكان التجار كذلك أدوات مفيدة في تأسيس مركز تعليمي ديني في العام ١٩٧٦، وهو المدرسة السلفية، التي استمروا في دعمها مالياً.

ومع أن توسع الحركة السلفية قد حُدِّد من نظام حكم ديرغ الماركسي، الذي قيد نشاطاته بالتعليم في المدرسة السلفية وبالدعوة في مسجد روب، فقد أخفق حكم ديرغ في القمع الكامل للحركة. وبعد ضمان الفضاء اللازم في روب، بقيت هذه البلدة المركز الرئيس السلفي طوال مدة حكم ديرغ. ولكن حكم ديرغ سوف يترك، مع ذلك، أثراً دائماً في المشهد الديني والثقافي بطريقة أخرى، بالسعي إلى خلق قطيعة صارمة وواضحة مع القيم، والتقاليد، والبنى الماضية. وبعملية تحديث قسرية، أعاد تنظيم المجتمع وفقاً لخطوط بيروقراطية جديدة ووسع التعليم الحديث بسرعة. وكان هدفه هو أن يحدث تمزقاً في ماضي إثيوبيا «الإقطاعي الرجعي» وأن يربي جيلاً متنوراً معلمناً وفق صورة الثورة الماركسية[١٨]. وبسبب التمردات المتكررة والمقاومة لهذا النظام، كانت هذه العملية مترافقة مع إجراءات مضادة قاسية ضد السكان المدنيين. وهذه الإجراءات بعد أن تركت عدداً غير معروف من القتلى وبعد أن تسببت في موجة هجرة ضخمة

---

(١٨) مدخلي إلى ظاهرة الحداثة على اطلاع على مفهوم دونهام عن «الحداثة العامية» وهي الحداثة التي تركز أيضاً في الآثار الاجتماعية الثقافية إلى جانب الدعائم المادية والثقافية للحداثة. ويجادل دونهام في أن الحداثة قد غيرت خيالات «الشعوب» وإحساسهم بمكانهم في العالم وشكل ماضيهم ومستقبلهم. انظر: دونالد دونهام، الماركسي الحديث، بيركلي: مطبعة جامعة كاليفورنيا، ١٩٩٩.

إلى الصومال المجاورة، أدت هذه الإجراءات إلى المزيد من التدمير لمؤسسات أورومو التقليدية ولسلطاتها[١٩].

السلفية في إثيوبيا بعد حكم ديرغ

خلقت التغيرات السياسية بعد العام ١٩٩١ مناخاً مساعداً إلى أعلى درجة للحركة السلفية في بالي. فمع نظام الحكم الجديد الأكثر ليبرالية، أزيلت أي عقبة تعيق نشر الدين وخلقت الحالة السياسية الجديدة جواً عاماً من الآمال العالية في أوساط المسلمين. وفجأة أذيع الأذان وهو الدعوة إلى الصلاة وأذيعت مواعظ الجمعة عبر مكبرات الصوت، وظهر اللباس الإسلامي في الشوارع، وسمح بالصلوات العامة وصار الدين موضوعاً للأحاديث اليومية.

والمدرسة السلفية، التي كانت مبانيها المدرسية قد صودرت من نظام حكم ديرغ، أعيد اختيار موقع لها في نهاية الثمانينيات من ١٩٨٠ووسعت نشاطاتها بالتدريج. ولعبت المدرسة دوراً مهماً في بقاء الحركة السلفية وتوسعها بوصفها مركز الحركة الأولى ومكان اجتماع كبار علماء السلفية[٢٠]. وبسبب البيئة السياسية الجديدة المساعدة حدث توسع سريع للحركة السلفية بالإضافة إلى إدخال تيارات أيديولوجية جديدة.

---

(١٩) ابتدأت المقاومة بما يسمى تمرد الفلاحين في الستينيات واستمر بعد الثورة في العام ١٩٧٤. وكان أورومو بالي في أثناء التمرد في السبعينيات قد تنظموا تحت جبهة تحرير أبو الصومالية. ووصل القتال ذروته في حرب أوغادين في ١٩٧٧ ـ ١٩٧٨. ولمزيد من التفاصيل، انظر: جاسون دبليو. كلاي، «قضية بالي»، في جاسون دبليو. كلاي، ساندرا شتاينغريبر، وبيتر نيغلي (محررون)، غنائم المجاعة: إثيوبيا وسياسة المجاعة وزراعة الفلاحين، كيمبردج، مساتشوسيتس: البقاء الثقافي المتحدة، ١٩٨٨، ص ١٣٩ وما يتبعها، جيربو تاريك، «الحرب الإثيوبية الصومالية في ١٩٧٧، إعادة نظر»، الجورنال الدولي للدراسات التاريخية الإفريقية، ج ٣٣، رقم ٣ (٢٠٠٠)، ص ٦٣٩ وما يتبعها، تيرج أوستيبو، «قوة المؤسسات الإسلامية في تعزيز الديمقراطية: منظور من بالي» قادم من تشيتيل ترونفول (محرر)، السلطة المتنازعة: السلطات التقليدية والانتخابات في إثيوبيا، ليدن: بريل، ٢٠٠٩.

(٢٠) في ١٩٩١ ـ ١٩٩٢ كان في المدرسة السلفية ٨٧٥ طالباً. وازداد هذا العدد إلى ١٢٤٦ في ٢٠٠٥ ـ ٢٠٠٦. وكانت المباني الجديدة قد بنيت في مطالع التسعينيات من ١٩٩٠ والمباني الإضافية في ١٩٩٦ مع دعم وكالة المسلمين الإفريقية. ومن بين سبعة وعشرين معلماً من السابقين والحاليين في السلفية، كان عشرون قد نالوا درجاتهم العلمية من معاهد في المملكة العربية السعودية، وبشكل رئيسي من الجامعة الإسلامية في المدينة المنورة.

ظهرت حركة جديدة تسمى نفسها أهل السنة، وتركز بقوة في الدعوة في أوساط سكان بالي، وكانت تجند في أغلب الأحيان في أوساط جيل الشباب في بالي[٢١]. ومع أن الدعوة كانت من قبل قد ظهرت على السطح عند نهاية الثمانينيات من ١٩٩٨٠، فهي الآن توسعت وصارت أكثر تنظيماً. وكان يقودها الشيخ أحمد عصمان، وهو طالب شاب من الأراضي الشرقية من بالي. وكان قد بدأ الدعوة في العام ١٩٨٨، مستخدماً جامع النور في روب بوصفه نطقة البدء، ولكن التوسع الحقيقي جاء مع سقوط نظام حكم ديرغ. وفي العام ١٩٩٢ أقام مكتب دعوى في مسجد النور ونجح في تجنيد خمسين من النشيطين الفعالين الذين أرسلوا إلى أجزاء متنوعة من بالي. وإضافة إلى روب، ظهرت بلدة ديللو بوصفها مركزاً مهماً للأفكار السلفية وللفاعلية النشيطة. وكان هذا بسبب عدد كبير من لاجئ أورومو الذين تبنوا السلفية بعد عودتهم من الصومال حين سقط نظام حكم ديرغ[٢٢]. وبسبب شيخ معين هو شيخ أحمد «بلوغا» الذي أقام بعد أن تلقى تدريبه في بالي وفي هارارج المجاورة، أسس نفسه في ديللو في مطالع التسعينيات من ١٩٩٠ بوصفه منظراً أيديولوجياً سلفياً مهماً.

وكان الشيخ أحمد عصمان نشيطاً أيضاً في تنظيم نشاطات الدعوة في أوساط طلاب مدرسة روب الثانوية بعد العام ١٩٩٢. وازداد هؤلاء حتى العام ١٩٩٧، حين سعى ونجح دعاة سلفيون أفراد في إحداث حالة

(٢١) مع أن كل المسلمين السنة يفضلون الإشارة إلى أنفسهم بأهل السنة أو أهل السنة والجماعة، فقد صار هذا التعبير بشكل متزايد اسماً شائعاً لجيل الشباب من السلفيين في إثيوبيا. وهو يستخدم منهم أنفسهم ومن معارضيهم.

(٢٢) في أثناء الثمانينيات، كانت الحركات السلفية وحركات الإصلاح الإسلامية الأخرى قد بدأت تضع أثراً واضحاً في المجتمع الصومالي، ومع ذلك، شدد الرواة الذين كانوا يخبرونني، على نحو متكرر على أن التأثير الصومالي كان أقل أهمية بالنسبة إلى لاجئي أورومو. ومع أن البيئة السائدة لم يكن لها بد من تأثير غير مباشر، يبدو أن الحالة في مخيمات اللاجئين ـ غياب البنى الثقافية الحافظة وحالة عامة من التعرض للخطر ـ جعلت الحالة مساعدة للسلفيين الأورومو ليجتذبوا أتباعاً. ولمزيد من التفاصيل عن التطورات الدينية في الصومال، انظر: مجموعة الأزمة الدولية، إسلاميو الصومال، نيروبي/ بروكسل: تقرير مجموعة الأزمة العالمية رقم ١٠٠، ٢٠٠٥، رونالد مارشال، «الحركيات الإسلامية السياسية في الحرب الأهلية الصومالية»، في أليكس دو وال (محرر)، الإسلامية وأعداؤها في القرن الإفريقي لندن: هيرست أند كمباني، ٢٠٠٤، ص ١١٤ وما يتبعها.

عاطفية من الحماسة في صفوف الطلاب. فإلى جانب حث زملائهم الطلاب على الانصياع لواجبات الإسلام، قام النشيطون الفعالون أيضاً بالتجول في المناطق الريفية ليعلموا الفلاحين عن مثل هذه القضايا مثل الصلاة اليومية والالتزام الصارم بفكرة التوحيد. والنشاط الفعال في المدرسة الثانوية، والتي تضمنت مطالب من أجل تخصيص مناطق معينة للصلوات ضمن مجمع المدرسة وإلغاء الخطر المفروض على لبس إشاربات غطاء الرأس للطالبات[٢٣]، وسرعان ما قاد هذا إلى نزاع شرس مع إدارة المدرسة، إضافة إلى النزاع مع السلطات المحلية. وأخيراً تدخلت الحكومة المحلية، واعتلقت النشيطين الفعالين، وسحقت الدعوة في المدرسة الثانوية في العام ١٩٩٧.

وصْف المحتوى الأيديولوجي لأهل السنة وإثباتُ سلسلة تأثيراتهم أمر صعب. ففقدان هيكل تنظيمي ثابت، وبنيتها غير الرسمية وتفسيرات الإسلام الفردية المتفاوتة، كلها جعلت الحركة غير متجانسة إلى حد بعيد وجعلت أيديولوجيتها أحياناً متضاربة. ومع أنهم يلتزمون بالعقائد السلفية الرئيسة، فقد أنتجت ممارستهم للتفسيرات الخاصة الدينية (الاجتهاد) أحياناً نتائج غريبة[٢٤]. وبخلاف كبار علماء السلفية، الذين كانوا في معظمهم متخرجين في جامعات إسلامية في المملكة العربية السعودية، كان أعضاء أهل السنة قد علموا أنفسهم بأنفسهم وعندهم القليل من التعليم الديني الرسمي، الذي كان قد اكتسب عادة في محلة بالي أو المناطق المجاورة لها. فالشيخ أحمد عصمان على سبيل المثال، كان قد درس سنوات قليلة في المدرسة السلفية، قبل أن ينقطع عن الدراسة بسبب نزاع مع معلميه. وكان فقدان الانسجام الأيديولوجي ناجماً بشكل واسع عن اختيارهم العشوائي لمصادر جزئية[٢٥]. ومع أن الدعوة كانت تحت سيطرة تكرار

---

(٢٣) هناك حظر عام على ارتداء المسلمة غطاء الرأس في كل إثيوبيا، ومع ذلك فهو ليس مدوناً بقوانين في أي شكل مكتوب على ما يظهر. وكانت الطلبات لإلغاء هذا الحظر قد طلبت وعبرت عنها المجتمعات الإسلامية في أجزاء مختلفة من البلاد.

(٢٤) مثال واحد هو فكرة أن من المسموح للمسلم أن يتزوج بأكثر من أربع زوجات.

(٢٥) مثل هذه المصادر قد تكون أشرطة سمعية، وكتب وكراسات، ومع ذلك فقد كان الخطاب الداخلي فيما بينهم أهم من ذلك إلى حد بعيد ـ فقد كانت الأفكار تمرر من واحد إلى الأخر، ويجري بهذا قولبتها وتغييرها بهذه العملية.

موضوعات قدمت في مطالع السبعينيات من ١٩٧٠، من مثل استنكار توقير الأولياء والاحتفال بمولد النبي، فإن أهل السنة أدخلوا خطاباً جديداً أكثر راديكالية. وفي معركتهم لتنقية الإسلام، أدانوا عدداً من تقاليد وممارسات الأورومو، وخصوصاً الشعائر المرتبطة بالزواجات والجنائز، فقد أدانوها وسموها معاً رجعية وغير قابلة للمصالحة مع حياة المسلم الحقيقي. وزيادة على ذلك، دعا النشيطون الفعالون في الحركة إلى الاتباع الصارم لتقليد حياة النبي (السنة)، وركزوا في المظاهر الخارجية، من مثل إعفاء اللحى ولبس البنطلونات فوق الكاحل لتجنب (الإسبال) للذكور والحجاب المغطي للوجه للنساء (النقاب). وهذه القضايا كانت تؤكد بشدة بوصفها جزءاً من واجبات الإسلام. وعلاوة على ذلك، فقد استنكروا مضغ القات[٢٦]، وهو عادة عامة في القرن الإفريقي، وتدخين لفافات التبغ، واستماع الموسيقى، ومشاهدة التلفاز، بالإضافة إلى اختلاط الجنسين.

ومع أن أهل السنة أشاروا بشكل متكرر إلى علماء السلفيين، فقد كان موقف أهل السنة نحو المملكة العربية السعودية غامضاً. حتى وإن كانت شخصيات من مثل عبد العزيز بن عبد الله بن باز، المفتي السابق للمملكة العربية السعودية، ومحمد بن صالح العثيمين وناصر الدين الألباني، موضع احترام كبير، فقد كان الكثيرون من العلماء السعوديين، مع ذلك، في الوقت نفسه متهمين بالتهاون الأخلاقي وبأنهم خاضعون لفساد نظام الحكم السعودي[٢٧]. وغموض مشابه ملحوظ في رأيهم في العلاقة بين الإسلام والسياسة. ومع أنهم يشتركون في العديد من الأفكار المناهضة للغرب والمناهضة للأمريكيين من الحركات الإسلامية الأوسع، فهم مع ذلك التزموا بصيغة السلفية النقية اللاسياسية[٢٨]. فهم على سبيل

---

(٢٦) القات أوراق مخدر خفيف تستهلك على نطاق واسع في القرن الإفريقي وفي اليمن كذلك.

(٢٧) بعض الرواة الذين يعلمونني فرقوا بين مؤسسة السلفية في المملكة العربية السعودية وبين ما سموه «أهل السنة الحقيقيون». ولكنهم، مع ذلك، امتنعوا عن الإسهاب فيمن يمكن أن ينتسب إلى هذا النوع الأخير، أي أهل السنة.

(٢٨) تتوافق شخصية الحركة إلى درجة ما مع ما سماه ويكتوروفتتش «الأنقياء». انظر: كوينتام ويكتوروفيتش «تشريح الحركة السلفية»، دراسات في النزاع والإرهاب ج ٢٩، رقم ٣ (نيسان/أبريل - أيار/ مايو ٢٠٠٦) ص ٢٠٧ - ٢٣٩.

المثال، نأوا بأنفسهم بوضوح عن الحركات من مثل الإخوان المسلمين، وقد ازدروا هذه الحركات ونعتوها بالصوفية. وكانت قضية الجهاد قد ذكرت في مناسبات قليلة، وفي أثناء ذلك انتقدوا كبار العلماء السلفيين الإثيوبيين بسبب حذفهم للجهاد من تعليمهم. ومع ذلك فلم تذكر قضية الجهاد أبداً بالإسهاب بالتفاصيل، ولا فصلت أهداف لهذا الجهاد المقبل، ولا فصلت طبيعته. وبدل التركيز في القضايا المجتمعية أو السياسية، كان انتباههم مستغرَقاً في تدين الفرد: الحاجة إلى التقوى والحماسة الشخصيتين. وفي الحقيقة، لدعوة أهل السنة طعم واضح أخروي، يشدد على الخلاص في الحياة الآخرة ومخاطر الطرد من رحمة الله. وكان الرواة الذين يعلمونني يستذكرون باستمرار قصص الواعظين عن يوم القيامة والعذاب الأبدي في جهنم والنار والغضب الإلهي لأولئك الذين أهملوا واجبات الإسلام.

«كنت أستطيع من بيتي أن أستمع إلى الدعوة المنطلقة من المسجد. تحدثوا عما كان عليه الإسلام، وعن المعايير لتكون مسلماً [. . .]. وحين سمعت عن المعايير لتكون مسلماً وأنه كان عليّ أن أصلي، شعرت ببعض المشاعر. قالوا إنك إذا اتبعت الله فستدخل الجنة، وإذا لم تتبع، فستذهب إلى جهنم. وذكروا أنني يجب أن أصلي، وأن أصوم. فإذا لم أفعل هذا فسأذهب مباشرة إلى النار. أنا أصبت بصدمة، فأنا كنت مسلماً، واسمي كان مسلماً، ولكن هذا لم أسمعه من قبل. كنت أملك بعض المعرفة عن القرآن من قبل، ولكني لم أكن قد فهمته بهذه الطريقة. ولم تتحدث عائلتي عنه أبداً بهذه الطريقة. في ذلك الوقت كنت خائفاً من جهنم. وبدأت بالذهاب إلى المسجد وسمعت الكثير من الدعوة عن التوحيد وكيف يجب أن أكون مسلماً»[٢٩].

كانت الدعوة ناجحة إلى حد بعيد في اجتذاب مسلمي بالي، واجتذاب جيل الشباب بشكل خاص. وبعد العام ١٩٩١ بدأ معظم الناس الشباب يتبعون أفكار أهل السنة. وشاركوا مشاركة فعالة في الدعوة، ويترددون على المسجد ويعبرون عن حماسة دينية مميزة. والسبب الرئيس

(٢٩) مقابلة، روب، ١٣/ يوليو ٢٠٠٥.

لظهور حركة أهل السنة ونموها السريع يجب أن يُعزى إلى الخبرات في أثناء نظام حكم الديرغ. فسياسة نظام الحكم في التحديث المفروض بالقوة كان قد أنتج جيلاً من الإثيوبيين الذي كان قد تأثر ولكنه في الوقت نفسه قد استُعدِي بأيديولوجية التحديث من نظام حكم ديرغ. وحين أزيلت النجوم الحمر وتماثيل لينين، أَكَنَّ هذا الجيل إحساساً عميقاً بالتِّيهان ووجد أبناءُ هذا الجيل أنفسهم في فراغ نفسي وأيديولوجي. وبوصفهم وكلاء تغيير، مصممين على تصحيح هذه الخبرات الماضية باسم الإسلام، وجد دعاة أهل السنة أرضاً خصبة في جيل تحرر من الوهم مع الماضي وتحمل عبئاً من اللايقين الذي يتصل بالمستقبل. هذه الظروف كانت قد قادت إلى الصياغة الصريحة للأسئلة الحديثة عن الانتماء والتوجه ـ وهي أسئلة كان أهل السنة جاهزين للإجابة عنها. وبهذا زودت الحركة الفرد بمرجع ديني جديد عما كان يعنيه أن تكون مسلماً. وهي بهذا بيان واضح عن الكيفية التي يستطيع بها الدين أن يظهر بوصفه قوة ملزمة بـ«تصحيح» رؤية العالم وصورة الذات للجمهور المستمع الذي كانت تخاطبه.

ولكي نفهم كيف استولى أهل السنة على عقول الشباب يجب علينا أن نحلل اختيار الموضوعات وأسلوب رسائلهم. وكما يلاحظ إيكلمان، كان هناك اتجاه عام في «التحول بعيداً عن وضع المعنى في سياقات محلية وسياقات مباشرة شعائرية وسياقات رمزية»، إلى إعادة تصحيح «السياق والأسلوب»[٣٠]، وهذا يتمثل في وصف نشيط فعال في الدعوة لمواعظه الخاصة به هو:

«أبدأ أولاً بصوت عال، متحدثاً عن عقوبة جنهم. وأصف هذا العذاب. . . وبعد ذلك أتحدث بصوت ألين، عن كيف ندخل الجنة. . . الشباب يحبون أن يستمعوا إلى شخص شاب. وهم يحبون الطريقة التي أقترب بها منهم. وهم لا يحبون المدخل الذي يقترب به الشيوخ الكبار في السن، فالناس ينصرفون حين يتولى الشيوخ المسنون الدعوة. ولكنهم يستمعون إليّ. . . وكذلك فأنا لا أجلس ساكناً في أثناء الكلام، أنا أمشي

(٣٠) ديل اف. إيكلمان، «تعليم جماهيري أعلى والخيال الديني في المجتمعات العربية المعاصرة»، الأنثولوجي الأمريكي ج ١٩ رقم ٤ (١٩٩٢)، ص ٦٤٨.

متجولاً في الغرفة. وقالوا إنه مثل محمد، وقالوا: إن وجهه كان أحمر «مشتعلاً» حين كان يقوم بالدعوة»[٣١].

بالتحديث بنفس اللغة مثل الجيل الشاب، وبمعالجة القضايا المرتبطة مباشر بحياتهم اليومية، وجدت رسالة أهل السنة استقبالاً ترحيبياً بين الشباب. وهؤلاء بعد أن كانوا قد علقوا في واقع متناقض، كانت السلطة الدينية فيه قد تفتتت وصارت المراجع الماضية لا تعني الكثير، كان يُنظر إلى التعليم الجديد، في الأسلوب والمحتوى معاً، بوصفه بديلاً سليماً ومفعماً بالمعنى.

النزاع الديني، والتفتت، والتشييئ

ابتداء من العام ١٩٩١، توسعت السلفية بخطى جديرة بالملاحظة في بالي في الوقت الذي انخفضت فيه زيارة المقامات، أو المزارات، فجأة واختفى فيه الاحتفال بمولد النبي[٣٢]. وفي الوقت الذي كان يمارس فيه قدر كبير من الضغط الاجتماعي على أعضاء المجتمع ليصلّوا بانتظام وليصوموا في رمضان، كانت الممارسات السابقة لا تشجع. وهكذا كانت السلفية قد صارت في وقت قصير جداً هي الأيديولوجية المهيمنة في بالي.

ولكن كبار العلماء السلفيين، صاروا مع ذلك، وبشكل متزايد مستائين من أهل السنة، من دعوتهم ومن الجاذبية التي وجدتها الحركة في أوساط الجيل الشاب. وفي حين كان كلاهما يتمسك بنفس الآراء السلبية في قضايا من مثل توقير المقامات، كان كبار العلماء السلفيين أكثر تردداً في استنكار الأعراف والتقاليد الموروثة للثقافة الأورومية، نسبة إلى أورومو. وكان كبار العلماء، زيادة على ذلك، أكثر انتقاداً للنواحي المتنوعة من السنة التي اعتبرها الشباب إلزامية من مثل الإسبال والنقاب. وكان أولئك العلماء أيضاً معارضين لطرق أهل السنة المتصلبة والعنيفة أحياناً في فرض آرائهم. وأهل السنة، من جانبهم، كانوا ناقدين بشكل مباشر وبشكل غير مباشر للعلماء

---

(٣١) مقابلة، روب، ٢٠ تموز/ يوليو ٢٠٠٥.

(٣٢) التقارير التي جاءت من مطالع السبعينيات من ١٩٧٠ قدرت العدد الإجمالي للزوار الذي قدموا إلى الشيخ حسين بأكثر من ١٠٠,٠٠٠ مائة ألف زائر. وفي أثناء زياراتي في العام ٢٠٠٢، قدرت أنا العدد بأنه يقارب ١٥٠٠٠ خمسة عشر ألف زائر. انظر: ألريك بروكامير، التاريخ والثقافة الإسلامية في إثيوبيا الجنوبية: مقالات مجموعة، هامبورغ: ليت فيرلاغ، ٢٠٠٢، ص ١٤١.

الكبار. وكان أهل السنة يلمحون بتلميحات عن الفساد، بسبب ارتباطات العلماء بالمانحين السعوديين الأثرياء، إضافة إلى الإصرار على الطبيعة الإلزامية للعديد من نواحي السنة، كل ذلك كان وسيلة لتصوير العلماء بأنهم متهاونون وميالون إلى المهاودة في دينهم. ومن المثير للاهتمام أن نلاحظ كيف أن هذا النزاع يشبه النقد الموجه إلى المؤسسة السلفية في المملكة العربية السعودية. وبرغم ذلك، فهناك اختلافات. ففي حين تشير الأصوات الناقدة في المملكة العربية السعودية إلى القضايا السياسية المعاصرة، كان هذا هو الحال الأقل مع حركة أهل السنة. وفي الحقيقة، يبقى كل من كبار السلفيين وأعضاء أهل السنة معاً ضمن حظيرة ما يمكن أن ينظر إليه تماماً بوصفه تيار «الأنقياء»[٣٣].

وتصاعدت الأزمة حين انطلق كبار علماء السلفية في حملة هدفت إلى تلويث سمعة قادة أهل السنة وتحذير الشباب من مخاطر الحركة. ونتيجة لذلك، اتبع بعض الشباب نصيحة العلماء، وسرعان ما أدى نمط النزاع إلى تقسيم كل من الشباب وبقية المسلمين في روب إلى فريقين. واتخذ هذا التطور منعطفاً مفاجئاً في العام ١٩٩٣، حين ألقيت رسالة غير موقعة موجهة إلى العلماء في جامع النور. واتهمت الرسالة العلماء بإعاقة انتشار الإسلام «الحقيقي» وتضمنت الرسالة تهديدات مباشرة لأعضاء معينين من العلماء، إضافة إلى تحذير من أن الجامع سوف يفجر. بعد شهر طعن تاجر بارز وسلفي كبير في جامع النور في أثناء صلاة العصر. والضحية عاش بعد الحادثة، وفر المهاجم. وعلى كل حال، وبعد ذلك، أغلق مكتب الدعوة للشيخ أحمد عصمان، واعتبر هو ورفاقه مسؤولين عن الحوادث. وفي أثناء تجميع المتهمين بالتهديدات، تم اعتقال خمسة أعضاء قادة من أهل السنة وفرّت بقية قيادة أهل السنة من البلدة، وبعضهم أسسوا لأنفسهم في المناطق الريفية، وآخرون غادروا إثيوبيا قاصدين بلداناً مثل المملكة العربية السعودية ودول الخليج.

---

(٣٣) ضمن حركة أهل السنة في أديس أبابا، اكتسبت حركة المدخلية منذ العام ٢٠٠٦ زخماً متزايداً. واتهمت هذه المجموعة التيار الرئيس من السلفيين في كونهم ليسوا أنقياء بما فيه الكفاية، وهي تبين بياناً عملياً كيف أن التقسيم الثلاثي لويكتوروفتش (٢٠٠٦) و(الملامح المعزوة) لا تتلاءم مع السياق الإثيوبي.

بعد أن صدمت من العنف وروعت من إجراءات الحكومة المحلية، صارت الأكثرية الساحقة من أتباع الحركة متحررين من الأوهام ونأوا بأنفسهم عن الحركة. واستمر بعض الدعم في أوساط طلاب المدرسة الثانوية، الذين بقوا في الفصل الدراسي (١٩٩٥ ـ ١٩٩٦) مخلصين لدعوة أهل السنة. ومع ذلك، فقد قمعت هذه الحركة أيضاً على يد السلطات المحلية حين نظم الطلاب تظاهرة في كانون الثاني/ يناير ١٩٩٧. وأُتبعت الحادثة بحملة أوسع للقبض على النشيطين الفعالين الرئيسين في الدعوة، وهو ما تسبب بقيام عدد أكبر بالفرار من المنطقة وعمَّق انحلال حركة أهل السنة[٣٤].

بعد أن أبعدوا عن المناطق الحضرية، حوّل أهل السنة انتباههم إلى الريف. وتغلغلوا في الجماعات الريفية الموجودة، إضافة إلى تأسيس جماعات جديدة، سعت الحركة ونجحت في اجتذاب عدد كبير من الطلاب من المناطق الريفية. وهذه الشبكة من الجماعات وكان بعضها يستضيف عدة مئات من الطلاب، ستصير حاسمة بالنسبة إلى وجود الحركة في بالي. وعلاوة على ذلك، جاء إنشاء جامع حمزة في روب في العام ١٩٩٧ ليكون صلة وصل بين الريف والحضر، وشكل بوابة من أجل العودة التدريجية لأهل السنة راجعين إلى روب، وكان الجامع تحت سيطرة الجيل الجديد، ويقوده أئمة تم تدريبهم محلياً منتسبين إلى حركة أهل السنة.

يبين هذا الاستعراض لتاريخ السلفية في بالي كيف أن الحركة في بالي صارت أقل ترابطاً. ففي حين كان قد أدخلها إثيوبيون تدربوا مباشرة في المملكة العربية السعودية، وكانوا ينتمون إلى منطقة بالي ويرتبطون بها، فقد صارت السلفية مع ذلك محكومة على نحو متزايد من فاعلين شباب

(٣٤) تحتاج تدخلات الحكومة المحلية أن تكون مرتبطة مع الحوادث التي وقعت على المستوى الوطني، والتي جعلت نظام الحكم يتخذ إجراءات قوية ضد المجتمع المسلم، الذي كان ينظر إليه بصفته مجتمعاً يصير مردكلاً على نحو متزايد، وشملت هذه الأحداث اصطدامات بين المصلين والشرطة في جامع الأنوار في شباط/ فبراير ١٩٩٥، ومحاولة اغتيال الرئيس المصري حسني مبارك في حزيران/ يونيو ١٩٩٥ في أديس أبابا، والعديد من التفجيرات على أيدي الاتحاد الإسلامية، وهي جماعة من الصومال، وهي التي قادت في نهاية المطاف لحكومة الإثيوبية إلى تدير قواعدهم العسكرية داخل الصومال في آب/ أغسطس ١٩٩٦.

يسعون إلى تكوين حيز خاص بهم. وكان هذا الجيل «جيل نظام حكم ديرغ» أكثر استقلالاً ذاتياً إلى بعيد من الجيل الأكبر سناً الذي كان أكثر تقيداً بالتقاليد وأكثر ميلاً إلى اتباع الفردانية وأحياناً اتباع تفسيرات أكثر عشوائية للسلفية. وكان هذا قد ازداد علاوة على ذلك بفقدان أي بنى مؤسساتية ومهّد الطريق من أجل تفتت الحركة السلفية. ومع أن النزاع تبنى صفة عقدية، فهو لم يصل أبداً إلى مستوى حوار ثيولوجي متقدم ولم يكن هذا هو القضية الوحيدة فقط. وعلى نفس المستوى من الأهمية كانت قضية السلطة والمواقف، تشبه الجدليات المشابهة في الأجزاء الأخرى من القارة[٣٥]. والسعي لفهم هذه العملية من التفتيت، تشكل قضية التشييئ أداة تحليلية ذات صلة.

والجوهري لعملية التشييئ هو انحدار السلطات الدينية الراسخة المعترف بها وصعود ذاتية دينية أكثر استقلالاً ذاتياً. وهذا يقود إلى انتسابات دينية جديدة، وإلى تفسيرات مستقلة للعقائد، وإلى التفتت المتزايد. ونتيجة لانتشار التعليم الجماهيري، والاتصال الجماهيري، وثقافة الطباعة (التي توسع الوصول إلى الكتابات المقدسة) تترافق عملية التشييئ مع عدد أكبر باطراد من الفاعلين الذين هم مدعوون إلى المشاركة في الخطابات الدينية المتصلة بالكتاب المقدس، وتؤدي بدورها إلى إنتاج تفسيرات جديدة ومفتتة. وفي حين أن النزاع الأولي الذي قام بين السلفيين وبين خصومهم «التقليديين» في بالي دار حول «البينة» من الكتاب المقدس مقابل الإحالات إلى الممارسات والأعراف الموروثة، كان الطور الثاني في تاريخ السلفية في المنطقة محكوماً بنزاع حول تفسيرات النصوص المقدسة. وفي نهاية المطاف، تفتتت الحركة حين أنتجت الفهوم الفردية كثرة من البدائل.

إنه من المفترض في الغالب أنّ تأكل السلطات الدينية التقليدية يترافق مع عملية تكون فيها المعرفة بالإسلام قد تحولت من تفاعلاتٍ وجهاً لوجه، مبنية بناء تراتبياً هرمياً ومعزوة إلى سلطات مشخصنة، إلى علاقات

---

(٣٥) لويس برينر، السيطرة على المعرفة: الدين، والسلطة والتعليم المدرسي في المجتمع الإسلامي الغرب إفريقي، بلومينغتون: مطبعة جامعة إنديانا، ٢٠٠١.

لاشخصية تكون أكثر سهولة في قابلية الوصول إليها بالنسبة إلى جمهور أوسع[٣٦]. وعلى النقيض من السلطات السابقة، التي كانت تتجسد فيها المعرفة الباطنية والقوة الروحية (البركة)، كان النص هو الذي يجري بشكل متزايد الاعتراف به بوصفه مصدر المعرفة الحصري النهائي: وبوصفه اللاشخصي، والموضوعي، والمؤكد. الجانب المعرفي للنص يُشَدَّد عليه على نحو مشابه، حيث «يجب أن تكون الرسالة المقدسة مفهومة كي تكون مطاعة»[٣٧]. وفي الظروف التي تكون فيها الأغلبية الساحقة من المسلمين عاجزة عن فهم الحوارات الثيولوجية المتقدمة وتكون فيها القدرة على قراءة (اللغة العربية) «محدودة»[٣٨]، كما هي الحال في بالي، سوف تُعَزِّز هذه الظروف سلطة الخبير الذي يملك القدرة المباشرة على الوصول إلى النصوص المقدسة. وهكذا، فالتناقض الظاهر هو الأهمية المعزَّزة للسلطة المشخصنة على حساب الكلمة المكتوبة. وعلى خلاف السلطة المشخصنة في المعنى الأكثر التصاقاً بالتقليد، تكون الصفة المميزة لهذه الظاهرة المعاصرة هي صفة التنوع والتفتت. والعلاقة الجدلية بين الخبير وجمهور المستعمين، حيث يكون فيها الخبير في حالة تنافس من أجل اجتذاب المناصرين، وحيث يبقى فيها الجمهور معتمداً على أولئك الذين ينخرطون بشكل فاعل في الخطاب الذي يدور حول تفسيرات، كل ذلك يسهم في الوصول إلى مثل هذا التطور. وهذا سوف يؤثر أيضاً في النتيجة في عملية التشييئ الحسي بالنسبة إلى جمهور أوسع. فهي من جهة أولى، تسهم في إنتاج بدائل مختلفة للتوجه الديني، الذي يقود هو بدوره إلى تشكيل أحزاب مختلفة تلصق التفتت. ومن جهة أخرى، تستطيع البدائل المتنازعة في خطاب حاد أن تقود أيضاً إلى الحيرة في أوساط الجمهور الذي يصير متباعداً عن كل الأحزاب.

---

(٣٦) نفسه، إيكلمان، «التعليم الجماهيري العالي»، إيكلمان وبيسكاتوري، السياسة الإسلامية، مايكل لامبيك، «معروفة يقينية، وسلطة موضع مساءلة: السلطة والممارسة في المحيط الهامشي الإسلامي»، الإثنولوجي الأمريكي، ج ١٧، رقم ١ (١٩٩٠)، ص ٢٣ ـ ٤٠.

(٣٧) رونالد دبليو، نيازن «القراءة والكتابة الحارة في المجتمعات الباردة: دراسة مقارنة للقيمة المقدسة للكتابة»، دراسة مقارنة للمجتمع والتاريخ ج ٣٣، رقم ٢ (١٩٩١)، ص ٢٢٩.

(٣٨) جاك غودي، تدجين العقل المتوحش، كيمبردج: مطبعة جامعة كيمبردج، ١٩٩٧.

الصوفية والتشييع الإثني

كان نمو القومية الإثنية للأورومو موازياً لتوسع السلفية في بالي في أثناء التسعينيات في ١٩٩٠. وكانت هذه الأيديولوجية قد تأطرت وتسيست تحت راية جبهة تحرير أورومو، وهي واحدة من حركات حرب العصابات الانفصالية التي ساهمت في إطاحة نظام حكم ديرغ في العام ١٩٩١[٣٩]. ومنذ قيام التمرد في الستينيات من ١٩٦٠، كان السكان في بالي قد أظهروا تعاطفات قوية من أجل ما كان يدعى قضية أورومو، التي اكتسبت في العقود التالية قوة في الأجزاء الأخرى من أوروميا. وحين دخلت جبهة تحرير أورومو إلى مدينة روب في صيف العام ١٩٩١، كان الدعم الشعبي كاسحاً. وكانت المدينة كلها في الشوارع للترحيب بهم. وعبّر عن ذلك واحد من كبار علماء السلفيين بالقول: «لولا قوانين الإسلام، لكنا رقصنا فرحاً». وكان جامع النور مزداناً بعلم جبهة تحرير أورومو، وخرج كل قسم من المجتمع ليحتفل بما قد رأوا أنها كانت الخطوات الأولى نحو الحرية لأورومو. ومع أن الوجود السياسي والعسكري لجبهة تحرير أورومو في بالي قد قمع بوحشية من حملة قمع على أشد ما يكون من نظام حكم الجبهة الديمقراطية الثورية للشعب الإثيوبي، فقد بقي مع ذلك، تعاطف شعبي خبيء للحركة، يستند إلى حماسة عامة إثنية قومية، بقي سائداً في أوساط شعب بالي[٤٠]. وكانت حركة أورومو، وهي تدل على ما كنتُ قد

---

(٣٩) بالإضافة إلى جبهة تحرير شعب تغراي والعديد من حركات حرب العصابات الأخرى، كونت جبهة تحرير أورومو واحداً من الأحزاب الكبيرة في الحكومة الانتقالية الجديدة لإثيوبيا التي تشكلت في شهر تموز/ يوليو ١٩٩١، ولكنها سحبت دعمها سريعاً في شهر شباط/ فبراير ١٩٩٢. ومنذ ذلك الحين، كانت جبهة تحرير أورومو منشغلة بالكفاح المسلح ضد نظام الحكم الحالي، ومكتبها المركزي في العاصمة الإرتيرية أسمرة. انظر: لاتا لينكو، الدولة الإثيوبية على مفترق طرق: نزع الاستعمار أو الديمقراطية أو التمزق، لونسفيل: مطبعة البحر الأحمر، ١٩٩٩، محمد حسن، «تاريخ القومية الأورومية: الستينات من ١٩٦٠ ـ التسعينيات من ١٩٩٠»، في سييوم هامبسو ومحمد حسن (محرران)، التطور المعتقل في إثيوبيا: مقالات عن تخلف التنمية، والديمقراطية، وتقرير المصر، لورنسفيل: مطبعة البحر الأحمر ٢٠٠٦، ص ٢٧٥ وما تتبعها تشيتيل ترونفول، إثيوبيا: بداية جديدة، لندن: المجموعة الدولية لحقوق الأقلية، العام ٢٠٠٠.

(٤٠) في شهر تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٩١، أدى قتال حاسم لمدة يومين بين جنود جبهة تحرير أورومو وجبهة تحرير شعب تغراي إلى هزيمة جبهة تحرير أورومو. وبهجمات لاحقة على قواعد جبهة تحرير أورومو في بالي، وبحملة قمعية استهدفت الشعب المدني في الفترة من ١٩٩٢ ـ ١٩٩٧، سعى نظام الحكم ونجح في سحق قوة جبهة تحرير أورومو في بالي.

سميته عملية التشييئ الإثني، كانت تبني بنشاط سردية أكبر لها صفة أولية واضحة تنطوي على إعادة إنتاج واختراع القيم والمبادئ الثقافية الأورومية من أجل إنشاء المجتمع المتخيل لأوروميوما[٤١]. وبالنسبة إلى «جيل الديرغ» برهن هذا المشروع على أنه مهم في إعادة إنشاء نوع ما من الاستمرارية مع الماضي.

وفكرة أوروموما كانت في عدة طرق تركيباً جديداً في محلة بالي، حيث كان فيها المسلمون الأورومو في السابق قد أشاروا إلى أنفسهم باسم إسلامية، ليكون ذلك وضعاً لعلامة على انتمائهم الديني، ولكنه أيضاً تعبير يحددهم بوصفهم جماعة إثنية ضمن محلة بالي. ولم يتم استبدال أورومو بإسلامية إلا بعد السنوات الأخيرة من حكم الديرغ، مدخلين بذلك تمييزاً تصورياً بين الانتماء الديني والانتماء الإثني. ووصلوا إلى أن يكون الدين مسألة شخصية بين الإنسان وبين الله تعالى، في حين كانت الإثنية علامة هوية جماعية يماهي الفرد بها نفسه في علاقته بالجماعي الأوسع:

«اليوم ديني وإثنيتي أمران مختلفان. الأول إيمان، والآخر أمة. الدين يتعلق بالوصول إلى الله، ولكن جنسيتي هي التي أنا فخور بها. أورومو كانت موجودة قبل الإسلام، وهي من أجدادي، وهي انتمائي وخلفيتي. الدين مختلف»[٤٢].

وهذا التطور سيكون له، لا محالة، أثر واضح على الحركة السلفية في بالي. وكان كبار السلفيين، مثل بقية السكان، مساندين لجبهة تحرير أورومو، في حين اتخذ أهل السنة في البداية موقفاً متناقضاً نحو التنظيم، كما هو موضح بعضو من أهل السنة يصف مقابلته الأولى مع جبهة تحرير أورومو في أواخر الثمانينيات من ١٩٨٠:

«حين كنا ندرس [الدين]، جاءت جبهة تحرير أورومو لتعلمنا لغة

---

(٤١) أوروموما يمكن أن تترجم على أفضل وجه بكلمة «أوروموية»، وتدل على الانتماء إلى شعب أورومو.

(٤٢) مقابلة، روب، ١٤ آذار/ مارس ٢٠٠٦.

أوروموا والحروف اللاتينية. ورأينا النساء المجندات يلبسن البناطيل، وكانوا يضربون [طلاب الدين]. . . ولم يصلوا ولم يتحدثوا أبداً عن الإسلام. وهذا جعلنا ننظر بسلبية إليهم. وفي العموم، كانت جبهة تحرير أوروموا تتبع ثقافة أوروموا لا الدين»[٤٣].

جبهة تحرير أوروموا، وهي تعمل ممثلاً عن كل سكان أوروموا، كانت تهدف إلى إبطال الحدود الدينية ضمن المجتمع الإثني وإعلان برنامج علماني خالٍ من المرجعيات الدينية، جبهة تحرير أوروموا كانت بهذا الشكل مبدئياً قد استقبلت بقلق من الكثيرين من أنصار أهل السنة[٤٤]. ومع أن القومية الأوروموا ـ الإثنية أحرزت في نهاية المطاف زخماً في أوساط أعضاء من أهل السنة، فقد بقيت مسألة الثقافة الأوروموية والإسلام، مع ذلك، مشكلة كبيرة بالنسبة إليهم. وفي الوقت الذي حاول فيه بعض كبار السلفيين أن يوفقوا بين الاثنين، وكانوا يحاججون في أن العديد من ممارسات الأوروموا كانت مفروضة في الشريعة، تمسك أهل السنة بموقف أكثر راديكالية. وفي بحثهم عن النقاء الديني، كان دعاة الحركة يستنكرون الأعراف التقليدية في معدل متسارع، وسببوا في النهاية حواراً ساخناً عن الثقافة والدين في الجزء الأخير من التسعينيات من ١٩٩٠. وبلغت المناقشات الجدلية ذروتها في سلسلة من الاجتماعات في العام ٢٠٠٠ والعام ٢٠٠١، حين نجح كبار العلماء في بالي بالاشتراك مع علماء السلفية البارزين من أديس أبابا في أن يقمعوا آراء أهل السنة وأن يهمشوا الحركة إضافة إلى ذلك.

والموقف السلبي لأهل السنة من القيم الثقافية والتقاليد الأوروموية قد عقد وعي الناس المحليين لأهل السنة، في حين أن دعاة أقوياء من الحركة القومية الأوروموية ينظرون إلى أهل السنة على أنهم خصومهم. والجيل الشاب في بالي تمسك على نحو متزايد بآراء مشابهة، ونعت أهل

(٤٣) مقابلة، روب، ١٤ آذار/ مارس ٢٠٠٦.

(٤٤) وكان هذا شيئاً استغلته الجبهة الإسلامية لتحرير أوروميا، وهي تنظيم منافس لجبهة تحرير أوروموا، وهي تنشر سياسة مع المزيد من المرجعيات الدينية الواضحة، مؤكدة العداوة نحو السكان المسيحيين. وعلى كل حال، كانت المساندة التي تقدم إلى الجبهة الإسلامية لتحرير أوروميا هامشيةً وقصيرة المدة.

السنة بالظاهرة الأجنبية: «أهل السنة على خطأ، فهم يتبعون الثقافة العربية، ولكننا لسنا عرباً [. . .]. وحتى العرب يملكون ثقافتهم ودينهم لا يتدخلون بذلك»[٤٥].

في المنطلق، كونت القومية الإثنية نقطة توجيه للشباب بديلة عن نقطة توجيه الدين. ومع فقدهم للثقة بأهل السنة، أحرزت فكرة الهوية الإثنية تأثيراً بوصفها بديلاً عن أهل السنة. ومن هنا، وصل التشييئ الإثني والديني إلى تشكيل عملية ثنائية القطبية، وهذه بدورها زادت انحدار دعم أهل السنة. بالاشتراك مع النمط التنازعي المتزايد، رأى الجيل الشاب الحركة، لذلك، بصفتها قوة أقل اتصالاً في سعيهم من أجل الهوية والمعنى.

ملاحظات ختامية: حبس (ليمبو) التشييئ

تطور السلفية والقومية الإثنية في بالي كان منضفراً مع الخطاب السياسي لزمانه. . والأحداث المحلية والأحداث في المنطقة أدت بنظام الحكم القائم إلى أن يتخذ إجراءات قاسية نوعاً ما عرقلت كلاً من الحركة الإثنية والحركة الدينية في بالي. وهكذا فالسلفية روقبت ووصمت نتيجة لذلك بصفتها فرعاً محلياً من الجماعات الإسلامية العنيفة الدولية، في حين صوّرت جبهة تحرير أورومو بوصفها أقرب تهديد أمني في المناطق المتكلمة باللغة الأورومية.

وفي تطور موازٍ، فقد جَعَل فتحُ إثيوبيا ما بعد ١٩٩١ للعالم الأوسع، الذي جلب معه هوليوود و«بوليوود» إلى محلة بالي، جعل الجيل الأصغر سناً أكثر تعرضاً لمجموعات أخرى من التأثيرات. وتلفاز التوابع الاصطناعية، وبيوت الفيديو، والثقافة الشعبية الغربية تتنافس على نحو متزايد مع الإسلام على جذب انتباه الجيل الأصغر سناً. ومثلما فقد أهل السنة الزخم في روب وفي بلدات أخرى، بقي الشباب حديثو السن في أغلب الأحيان غير مبالين بكبار السلفيين. وهم لا يوجدون في المساجد، وقلة منهم فقط تحافظ على الصلوات الخمس على أساس منتظم.

---

(٤٥) مقابلة روب، ١٣ حزيران/ يونيو ٢٠٠٥.

ونتيجة لذلك، يجد جيل الشباب أنفسهم في حبس، مجرورين بين مجموعات متضاربة من الأعراف والأفكار، وبين مجموعات مختلفة من الولاءات وفارغين من قصة مترابطة من أجل واقع حياتهم اليومية. ويعوقهم الفقر، وفقدان الفرص للتعلم والانتشار الواسع النطاق للبطالة، وبذلك تسود حالة عامة من اليأس في أوساط الشباب، وبعد أن استعدائهم من نظام الحكم الحالي، وصاروا منسلخين من تراثهم الثقافي ومحرومين من أي توجيه ذي مغزى من أجل التماهي بهوية، صار هذا الجيل من الشباب المحيط يحمل في داخله قوة شديدة من السخط المخفي. والسؤال الذي يبقى هو كيف سيتجلى هذا السخط في المستقبل؟

مسرد المراجع

بومانت، زيغمونت، العولمة: العواقب الإنسانية، أوكسفورد: مطبعة بوليتي، ١٩٩٨.

بروكامبر، ألريك، التاريخ والثقافة الإسلاميان في الجنوب الإثيوبي: مقالات مجموعة. هامبورغ: ليت فيرلاغ، ٢٠٠٢.

برينر، لويس، «مقدمة: بيانات المسلمين عن الوحدة والاختلاف في الخطاب الإفريقي»، في لويس برينر (محرر)، الهوية الإسلامية والتغيير الاجتماعي في إفريقية تحت الصحراء، بلومنغتون وإنديانا بوليس: مطبعة جامعة إنديانا، ١٩٩٣، ص ١ ـ ٢٠.

ـــ السيطرة على المعرفة: الدين، والسلطة، والتعليم المدرسي في المجتمع الإسلامي الغرب إفريقي، بلومنغتون: مطبعة جامعة إنديانا، ٢٠٠١.

سلطة الإحصاء المركزي، إحصاء إثيوبيا للسكان والمساكن لعام ١٩٩٤: نتائج منطقة أوروميا، مكتب هيئة إحصاء السكان والمساكن: أديس أبابا، ج ١، ١٩٩٤.

كلاي، جاسون دبليو.، «قضية بالي»، في جاسون دبليو. كلاي، وساندرا شتينغرابر وبيتر نيغلي (محررون)، غنائم المجاعة: سياسة المجاعة الإثيوبية وزراعة الفلاحين، كيمبردج، مساتشوسيتس: البقاء الثقافي المتحدة، ١٩٨٨، ص ١٣٦ ـ ١٥٦.

كومينس، ديفيد، الرسالة الوهابية والمملكة العربية السعودية، لندن: آي. بي. توريس، ٢٠٠٦.

دونهام، دونالد، الماركسي الحديث، بيركلي: مطبعة جامعة كاليفورنيا، ١٩٩٩.

إيكلمان، ديل اف. «دراسة الإسلام في سياقات محلية»، إسهامات في الدراسات الآسيوية، ج ١٧، (١٩٨٢)، ص ١ ـ ١٨.

ـــ «تعليم جماهيري أعلى والخيال الديني في المجتمعات العربية المعاصرة» الإثنولوجي الأمريكي، ج ١٩، رقم ٤ (١٩٩٢)، ص ٦٤٣ ـ ٦٥٥.

ـــ وجيمس بيسكاتوري، السياسة الإسلامية، برينستون: مطبعة جامعة برينستون، ١٩٩٦.

إيرليك، هاجاي، المملكة العربية وإثيوبيا: الإسلام، والمسيحية، والسياسة متشابكة، بولدر ولندن: ناشرون لين رينر جيربوتاريك، «الحرب الإثيوبية الصومالية في ١٩٩٧، إعادة نظر»، الجورنال الدولي للدراسات التاريخية الإفريقية، ج ٣٣، رقم ٣ (٢٠٠٠). ص ٦٣٥ ـ ٦٦٧.

غودي، جاك، تدجين العقل المتوحش، كيمبردج: مطبعة جامعة كيمبردج، ١٩٧٧.

هول، ستيوارت، «مقدمة: من الذي يحتاج إلى الهوية؟»، في ستووارت هول (محرر)، أسئلة الهوية الثقافية، لندن: مطبوعات سيج، ١٩٩٦ ـ أ، ص ١ ـ ١٧

ـــ «أسئلة الهوية الثقافية»، في ستيورات هول، ودون هيوبرت، وكينيث تومبسون (محررون)، الحداثة: مقدمة في المجتمعات الحديثة، لندن: مطبوعات بلا كويل، ١٩٩٦ ـ ب، ص ٥٩٦ ـ ٦٦٣.

حسين أحمد، «الإسلام والخطاب الإسلامي في إثيوبيا (١٩٧٣ ـ ١٩٩٣)»، محاضر المؤتمر الدولي الثاني عشر للدراسات الإثيوبية، ميتشيغان، ١٩٩٤، ص ٧٧٥ ـ ٨٠١.

ـ «الأدب الإسلامي والإحياء الديني في إثيوبيا (١٩٩١ ـ ١٩٩٤)»، الإسلام ومجتمعات جنوب الصحراء، ج ١٢، (١٩٩٨)، ص ٨٩ ـ ١٠٨.

مجموعة الأزمة الدولية، إسلاميو الصومال. نيروبي/ بروكسل: تقرير مجموعة الأزمة الدولية رقم ١٠٠، ٢٠٠٥.

لامبيك، مايكل، «معرفة يقينية، وسلطة موضع مساءلة: السلطة والممارسة في المحيط الهامش الإسلامي»، الإثنولوجي الأمريكي، ج ، ١٧، رقم ١، (١٩٩٠)، ص ٢٣ ـ ٤٠.

لينكو، لاتا، الدولة الإثيوبية على مفترق طرق: نزع الاستعمار، أو الديمقراطة أو التمزق، لورنسفيل: مطبعة البحر الأحمر، ١٩٩٩.

لينكولن، بروس، «ملاحظات نحو نظرية في الدين والثورة»، في بروس لينكون (محرر)، الدين، التمرد، الثورة، لندن: ماكميلان، ١٩٨٥، ص ٢٦٦ ـ ٢٩٢.

مارشال، رونالد، «الحراكيات السياسية الإسلامية في الحرب الأهلية الصومالية» في أكسيل دو وال (محرر) الإسلامية وأعداؤها في القرن الإفريقي، لندن: هيرست أند كمباني، ٢٠٠٤، ص ١١٤ ـ ١٤٥.

محمد حسن، «تاريخ القومية الأوروموية: الستينيات من ١٩٦٠ ـ التسعينيات من ١٩٩٠»، في سييوم هاميسو ومحمد حسن (محرران)، التطور المعتقل في إثيوبيا: مقالات عن تخلف التنمية، والديمقراطية، وتقرير المصير، لورنسفيل: مطبعة البحر الأحمر، ٢٠٠٦، ص ٢٣٧ ـ ٢٧٨.

نيازن، رونالد دبليو. «القراءة والكتابة الحارة في المجتمعات الباردة: دراسة مقارنة للقيمة المقدسة للكتابة»، ج ٣٣، رقم ٢ (١٩٩١)، ص ٢٢٩.

روف، وليام آر. «الحركات الإسلامية: واحدة أم متعددة؟»، في وليام آر. روف (محرر) الإسلام والاقتصاد السياسي للمعنى، لندن وسيدني: كروم هيلم، ١٩٨٧، ص ٣١ ـ ٥٢.

شريتر، روبرت جيه.، الكاثوليكية الجديدة: الثيولوجيا بين العالمي والمحلي، نيويورك: كتب أوبيس، ١٩٩٧.

سندي، عبد الله م.، «الملك فيصل والإسلامية الشاملة»، في ويللارد إيه. بيلينغ (محرر)، الملك فيصل وتحديث المملكة العربية السعودية، لندن: كروم هيلم، ١٩٨٠.

تريمينغهام، سبينسر، الإسلام في إثيوبيا، لندن: فرانك كاس، ١٩٥٢.

ترونفول تشيتيل، إثيوبيا: بداية جديدة؟، لندن: المجموعة العالمية لحقوق الأقليات، ٢٠٠٠.

ويكتوروفيتش، كوينتام، «تشريح الحركة السلفية»، دراسات في النزاع والإرهاب، ج ، ٢٩، رقم ٣ (نيسان/ أبريل ـ أيار/ مايو ٢٠٠٦)، ص ٢٠٧ ـ ٣٩.

أوستيبو، تيرج، تاريخ الإسلام والعلاقات بين الأديان في بالي، إثيوبيا، ستوكهولم: المقويست وويكسيل الدولية، ٢٠٠٥.

ـــ «التغيير الديني والإسلام: ظهور الحركة السلفية في بالي، إثيوبيا»، ورقة مقدمة في المؤتمر الدولي السادس عشر عن الدراسات الإثيوبية، تروندهايم، النرويج، ٢ ـ ٦ تموز/ يوليو ٢٠٠٧.

ـــ «قوة المؤسسات الإسلامية في تعزيز الديمقراطية: منظور من بالي»، قادمة من كجيتل ترونفول (محرر) سلطة موضع مساءلة: السلطات التقليدية والانتخابات في إثيوبيا، ليدن: بريل، ٢٠٠٩.

الجزء الخامس

السلفية والهوية

(١٦)
السلفية في فرنسا
الأيديولوجية والممارسات والتناقضات

محمد علي أدراوي

مقدمة

طوال العقد الماضي من الزمان، كان موضوع إعادة أسلمة المجتمعات الفرنسية الإسلامية، وهو «انتقام الله»[١] المشهور، كان هو محط تركيز انتباه الجمهور. وأيما كان البعد الذي يجري التوكيد عليه سواء أكان الاندماج، أو العلمنة، أو المشاركة السياسية، أو روح المجتمع، أو الراديكالية، فإن الإسلام كان قد صار، حتى قبل الهجوم على مركز التجارة العالمي في ٢٠٠١، موضوعاً مهيمناً في الحوار العام الفرنسي. ففي حين كان من عادة المفكرين، وصناع الرأي والسياسين في الثمانينيات من ١٩٨٠ أن يتكلموا عن المواطنة الكاملة، وعن الصراع من أجل المساواة (في سوق العمل، أو في قطاع الإسكان) وعن اندماج المهاجرين وأطفالهم، في أثناء السنوات القليلة الأخيرة، كان البعد الديني قد حل من طرق عديدة محل المعايير الإثنية أو الاجتماعية في الحوار العام[٢].

---

(١) جيل كيبل، انتقام الله: انبعاث الإسلام، والمسيحية، واليهودية في العالم الحديث، كيمبرج: مطبعة بوليتي، ١٩٩٤.

(٢) على سبيل المثال، حين كان نيكولاس ساركوزي وزيراً للداخلية في ٢٠٠٣، بدأ صفاً ضخماً بتعيين عيسى ديرموش في منصب عالٍ بسبب أصوله الدينية، إلى جانب كونه «رمزاً =

واحد من الأسباب الرئيسة لهذا التحول في الحوار العام في فرنسا المعاصرة متعلق بالعدد المتزايد للمسلمين الذين يعرفون أنفسهم بأنهم مؤمنون متمسكون بحزم(٣). هويتهم قائمة بشكل حصري على الإسلام. وأي شعور من الالتزام الاجتماعي، أو السياسي، أو الثقافي لا يكون قائماً بشكل كلي على الدين هو شعور مرفوض. ونحن نجد في أوساط هذا الصنف، السلفيين(٤). وهم في معظمهم شباب من عائلات مسلمة تقليدية. وصاروا مقتنعين أن الإسلام كامل ونظام شامل من القيم والشرائع التي ترفض كل التأثيرات الأخرى. والسلفية النقية في فرنسا موجودة بشكل رئيس في محلات في ضواحي المدن الكبيرة من مثل باريس، وليل - روبيه، وليون(٥)، والشباب المهاجر، وهو يعيش منفصلاً عن بقية المجتمع، صار مقتنعاً أنه لم يبق منتمياً إلى المجتمع القومي، وبمواجهة

= للاندماج»، وكان عيسى ديرموش أيضاً صديقاً سياسياً لساركوزي، وله نفس الاتصالات ومن نفس الشبكة. وصار معروفاً بأنه «المسلم الوالي». والجدال المحيط بتعيينه جدال موضح للحوار الجاري حول «العمل الإيجابي الفرنسي».

(٣) نظراً إلى أن المرء يجب أن يتحدث عن المواطنين، بحسب القانون الفرنسي، من دون أي إشارة إلى أصلهم الإثني أو معتقداتهم تصير قضية عدد المسلمين في فرنسا حديثاً محرماً. ومن الممكن أن يكون في فرنسا بين خمسة ملايين مسلم إلى ستة ملايين مسلم. ويمكن بسهولة أن يستغل الموضوع لأغراض سياسية من الأحزاب المناهضة للهجرة أو من القادة الشعبيين، ولذلك، فمن العسير أن نقوم بدراسة جادة في الموضوع. ويقدر اثنان من أكثر الباحثين جدية، وهما سيلغين براواد وفينسنت تيبيرج، في كتابهما: الفرنسيون مثل الآخرين؟ بحث حول أصول المواطنين المغاربة، والأفارقة، والأتراك (حوارات جديدة، ٢٠٠٥) أن عدد الناس الذين يصفون أنفسهم بأنهم مسلمون هو ٣,٥ ثلاثة ملايين ونصف مليون نسمة، ومنهم ١٠ بالمائة إلى ١٥ بالمائة مسلمون يمارسون الإسلام. وبحسب بيوتر سمولار في مقالته في صحيفة اللوموند، «الحركة المتفجرة، السلفية تنجح في المدن المتوسطة الحجم» (٢٢ شباط/ فراير ٢٠٠٥)، يوجد خمسة آلاف سلفي، وهو عدد حصل عليه من خدمات الاستخبارات العامة. ومن العسير أن نؤكد هذا الرقم لأن السلفيين يهاجرون جيئة وذهاباً بين فرنسا والمجتمعات الإسلامية وهناك «متحولون» من المسلمين ومن غير المسلمين إلى السلفية.

(٤) في الحقيقة، في الوقت الذي يكون فيه تعبير «سلفي» «salafist» أكثر شيوعاً إلى حد بعيد من تعبير «سلفيون» «salafis» وهو التعبير المستخدم بشكل رئيسي من الصحافيين - فأنا أفضل استخدام التعبير الأخير لأنه هو التعبير الذي يستخدمه السلفيون أنفسهم وبتسميتهم سلفيون فإننا نكون بمعنى من المعاني قد «غرّبنا» السلفية بالإشارة إلى ولاء سياسي.

(٥) من الجدير بالملاحظة أن مدناً كبيرة من مثل مارسيليا، التي تضم مجتمعاً إسلامياً كبيراً من المهاجرين الجزائريين وأطفالهم، تضم نسبياً عدداً قليلاً من السلفيين. ومن الماثل للعيان أن ضواحي باريس، وليل - روبيه، وليون في السبعينيات كانت هي المناطق الفرنسية الثلاث الرئيسة التي كانت فيها أحزاب اليسار المتطرف هي الأحزاب البارزة.

الانسلاخ الاجتماعي، يميل الشباب إلى تماهي هويتهم بالشكل الرئيس مع حارتهم وليس مع بلدهم أو الطبقة الاجتماعية لوالديهم. والسلفية النقية في معظم الوقت ليست هي «الهوية الإسلامية» الأولى نفسها التي يكتسبها الشاب المسلم. ففي أثناء مرحلتهم الأولى من «التحول» كانوا قد تعرفوا بالأخلاق الإسلامية من طريق التبليغ[٦]، أو من طريق الواعظين الذين يركزون مواعظهم في الإسلام بوصفه رسالة سلمية تروج للانسجام بين واجبات المؤمن وواجبات المواطن الفرنسي[٧]. والتباين الرئيس بين الخطاب السلفي وبين الخطابات الإسلامية الأخرى هو تباين يتعلق «بالوضوح السلفي». فالسلفيون الأنقياء يزعمون أنهم يجسدون الإسلام الحقيقي وأن السلفية تمثل الإسلام في أنقى صيغة له. وتقودنا صلابة هذه الآراء إلى التساؤل عن الأسباب التي كانت من أجلها مثل هذه الأيديولوجية طوال العقد والنصف الماضيين ناجحة للغاية في مجتمع علماني وغير مسلم من مثل فرنسا؟[٨].

ما أعان السلفية على أن تكسب أنصاراً هو ضعف الولاء، وخصوصاً من الشباب المسلم، للمجتمع القومي الذي يقوم على العقد الاجتماعي بين الدولة والمواطن[٩]. وفرنسا، التي توصف عادة بأنها دولة ـ أمة مركزية إلى حد بعيد، فرنسا هي أيضاً البلد الذي يدعي أنه صاحب الدور التاريخي

(٦) حركة التبليغ هي واحدة من أنجح الحركات الإسلامية الإحيائية من القرن العشرين. وكان قد أسسها محمد إلياس كاندهالوي (١٨٨٥ ـ ١٩٤٤) في مقاطع ميوات في الهند في العشرينيات وكانت قد أنشئت لتزود الهنود المسلمين بالإيمان الصحيح الذي لن يكون مشوباً بالتأثيرات غير الإسلامية. ويتصل مبدأ من المبادئ المفتاحية لحركة التبليغ بواجب الهجرة من أجل وعظ المسلمين الآخرين.

(٧) تلك كانت حالة واحد من السلفيين الذين قابلتهم، وكان والداه قد جاءا من تونس. وكان قد بدأ بالتعرف بالإسلام بحضور مؤتمرات حسن إقويسين، الرئيس السابق للشباب المسلمين الفرنسيين، والذي كان متأثراً بشدة بالإخوان المسلمين وكان يصر دائماً على حقوق المسلمين وواجباتهم في المجتمع الفرنسي.

(٨) دونيا بوزار (مقدمة ميشيل دوفيت) ما هو التعليم الذي يواجه الراديكالية الدينية؟ باريس: دونود، ٢٠٠٦.

(٩) ميشيل تريبالات، لتعمل فرنسا: استعلام عن المهاجرين وأطفالهم، باريس: الاكتشاف، ١٩٩٥. إيمانويل تود، مصير المهاجرين: الاستيعاب والعزل في الديمقراطيات الغربية، باريس، سويل، ١٩٩٤. فيلب ديويت (محرر)، الهجرة والاندماج: دولة المعرفة، باريس: الاكتشاف، ١٩٩٩.

في نشره إلى العالم القيمَ الشاملة للتنوير، التي تطرح فصل الدين عن الدولة (العلمنة). هذه الفلسفة تحظر الدين من الفضاء العام وتحدده بالحياة الخاصة للمواطنين. ولذلك، ينظر إلى الإسلام بوصفه عانقاً لاندماج المجتمع الإسلامي (حتى ولو كان معظم المسلمين يدعون أنه لا يوجد تناقض بين إيمانهم وبين الانتماء للأمة الفرنسية). وفي هذا السياق، تمارس التطهرية السلفية جذباً قوياً على المسلمين الذين يشعرون أنهم منسلخون والذين يجادلون في الأيديولوجية الجمهورية القومية المهيمنة وفي العلمنة التي تتطلب الاستيعاب. وتكمن جاذبية التطهرية السلفية في قدرتها على تقديم طريقة لا تختار فقط ألا تشارك في المجتمع ولكنها تنشئ مجتمعاً بديلاً أعلى يقوم على توحيد الله. وهي تستطيع أن تبرر انسلاخ السلفية التطهرية عن المجتمع في حين يخضع المرء نفسه لله تعالى فقط ويحارب كل أشكال التعددية الدينية.

وعلى خلاف الحالة المؤسفة في الغالب لأتباعها، فالسلفية تمكن هؤلاء «المتسربين» بتزويدهم ببعد خارق للطبيعة، بهوية مقدسة، وبالاعتقاد بأنهم مختارون. وهذا هو السبب، في سياق التنافس بين «الإسلاميين» المختلفين، الذي يكون مفهوماً من أجله أن المسلمين الذين يبحثون عن إجابات وجودية، ينجذبون «بالإسلام المطلق» الذي توفره السلفية، وهذا أدى إلى ثورة في حياتهم. وبدلاً من أن يكونوا «أتباعاً» سلبيين، فهم قد صاروا نماذج» يقتدي بها الآخرون. فمن حيث كان المهاجر من قبل قد عاش في هامش المجتمع (عقلياً وليس فعلياً)، فهو الآن بوصفه سلفياً يقف في مركز العالم ويجسد تاريخاً مقدساً. فمن الناحية الأخلاقية والرمزية تسلق المهاجر السلم الاجتماعي وهو قادر على أن ينظر بازدراء إلى بقية المجتمع. فإذا كانت باريس، على سبيل المثال، في حياتهم السابقة مثلت القوة الثقافية، والسياسية، والاقتصادية والقيم التي تمثلها فرنسا، فإن باريس في حياتهم الجديدة قد صارت مدينة الكفر، والناس الأقوياء والمؤسسات التي رفضتهم في السابق هم الآن يعتبرونها غير أخلاقية، وغير شرعية، انطلاقاً من موقعهم الرفيع المكتسب حديثاً. ومجتمعهم الخاص بهم حل محل الأمة الفرنسية الغربية، والإسلام أزاح الغرب المعادي وحل محله. والجيران صاروا كفاراً والمسلمون غير السلفيين منحرفون. وإذا كان

الهدف في السابق هو الاندماج، فقد صار الآن وسيلة للعثور على مخرج من مجتمع جائر سوف يهزم بسبب لاأخلاقيته.

ولكن هذا هو نصف القصة فقط: فكلما ازداد امتلاك السلفيين للشعور بأنهم يتبعون طريقاً إلهياً ومشغولون بفصل أنفسهم من الحياة الحقيقية، ازداد عماهم عن العناصر التي يتبنونها من المجتمع الفرنسي. وذلك لأنهم، وعلى الرغم من تشديدهم الحاد على انفصالهم، ما زالوا يتفاعلون مع المجتمع الفرنسي في نوع ما من «المنافسة» (اقتصادياً، ورمزياً، وفكرياً. . .) منشئين بذلك «هوية متفاوضاً عليها»[10]. وفي الحقيقة، هذا يشكل التناقض المركزي للسلفية في فرنسا: من دون أن يدركه السلفيون، فهم ما زالوا فرنسيين في بعض قيمهم ومواقفهم. وهكذا، بمعنى من المعاني، السلفية النقية يمكن أن ينظر إليها بوصفها تنشئة اجتماعية دينية متعلقة بمشكلات الضواحي وأزمة المفاهيم الفرنسية من العلمنة والأمة.

إحدى أفضل الطرق لتحليل ميدان الإسلام الفرنسي هي أن ينظر إليه بوصفه سوقاً[11]. وبحسب النظرية الاقتصادية التقليدية، يجد العرض والطلب توازناً في السوق. وهذا ينطبق على الدين كذلك، حين ينظر إليه بوصفه منتجاً. فبحث المسلم عن الإسلام الحقيقي يشكل سوقاً. وببيع السلع إلى المستهلكين المحتملين لهذا المنتج، «الشركات» تحاول أن تحسن حصة سوقها وتأمل أن تحقق ربحاً. وبزعم هذه الشركات أنها تعرض المنتجات التي تمثل الإسلام الحقيقي فهي بذلك تتنافس مع شركات أخرى وتحاول أن تقوض الحصة السوقية لمنافسيها. ولهذا الغرض تطور الشركات استراتيجيات للبيع، وتوسع قدراتها الاتصالية وتطلق حملات إعلانية، مدعية أنها هي وحدها القادرة على الوفاء بحاجات مستهلكيها. والتنافس في السوق الإسلامية الفرنسية تنافس حماسي بسبب العدد العالي نسبياً

---

(١٠) ريفا كاستوريانو، فرنسا، وألمانيا، والمهاجرون إليهما: التفاوض على الهوية، باريس: كولن، ١٩٩٦.

(١١) لورنس آر. أياناكون، «اقتصاد الشعوذة؟ مراجعة مدخل الاختيار العقلاني للدين: ندوة حول مدخل الاختيار العقلاني للدين». جورنال الدراسة العلمية للدين، ج ٣٤، رقم ١ (١٩٩٥) ص ٧٦ ـ ٨٩، جيرادر دوناديو، «نحو سوق للدين، المشهد الجديد للإيمان» المستقبلات، قرم ٢٦٠ (كانون الثاني/ يناير ٢٠٠١)، ص ٥ ـ ٢٢.

للمنظمات الإسلامية. وعلاوة على ذلك، فهذا السوق خاضع لنفس التوترات والتقلبات كتلك التي يعاني منها السوق الإسلامي العالمي. وهكذا، فمن الناحية الاقتصادية، تعتبر إعادة الأسلمة عملية تفاعل، وذلك نظراً إلى أن كل مرحلة من إعادة الأسلمة هي الميدان العالمي أو في الميدان القومي، مثل فرنسا، لا يمكن أن ينجح إلا إذا كان هناك توازن بين عرض المنتج وطلب المستهلك. «فالشركة» الإسلامية تكون ناجحة حين تنجح في أن تخلق بين مستهلكي منتجها القناعة بأنها تمارس الإسلام الحقيقي. وهذه القناعة يجب أن تشرح للمستهلكين أيضاً لماذا انحرفت حياتهم السابقة وأن تُعلِمَهم كيف يصححونها، وكيف يصيرون مؤمنين حقيقيين ويتبعون القواعد الإسلامية الصحيحة. ومن بين تيارات السلفية الثلاثة[١٢]، سلفية الأنقياء وسلفية السياسيين والسلفية الجهادية، تكمن جاذبية الأنقياء، التي سوف أركز فيها هذا الفصل، في زعمها أنها إسلام حقيقي صرف.

السلفية في فرنسا: طائفة؟

جاذبية الخليج

واحد من الأسباب التي صارت السلفية من أجلها واحداً من الأشكال الرئيسة لإعادة الأسلمة في أوساط الشباب الفرنسي المسلم، والشباب الفرنسي المتحول إلى الإسلام كذلك، هو أن السلفية مستوردة مباشرة من بلاد الحرمين الشريفين، وهي المملكة العربية السعودية. وتكمن قوة السلفيين في زعمهم أنهم ببساطة مسلمون، يعملون وفق العقائد الدينية القادمة من منطقة يمارس فيها المسلمون الإسلام في صيغته النقية، وهي منطقة الخليج وخصوصاً المملكة العربية السعودية، وهي البلد الذي أقام أيديولوجيته الرسمية على تعاليم واحد من أهم العلماء السلفيين التاريخيين،

---

(١٢) كوينتين ويكتوروفتش، صعود الإسلام الراديكالي: التطرف الإسلامي في الغرب، لانهام، ام دي ناشرون راومان وليتلفيدلد، ٢٠٠٥، في هذا الكتاب هناك ثلاثة أنواع من السلفية معروضة: السياسية، والنقية، والجهادية، وفي حين يشدد الجهاديون على العنف، والسلفيون السياسيون يصرون على الإصلاحات الدينية والقانونية، يكون الأنقياء مهتمين بشكل رئيسي بتنقية معتقداتهم وسلوكهم. وبعد أن أنقذهم الله، فهم يميلون إلى تطوير ما يمكن أن ندعوه «متلازمة نوح» مثل أشهر نبي (نوح) الذي أنقذه الله لأنه أطاع الله.

هو محمد بن عبد الوهاب (١٧٠٣ ـ ١٧٩٢) مؤسس الوهابية[١٣]. واحترام المملكة العربية السعودية للسلفية، وفقاً لهم، احترام واضح في تطبيق قواعدها القاسية، وفي الدور البارز الذي يلعبه العلماء الملتزمون في تفسير القوانين الإسلامية، وفي العداوة التي يمن دونها نحو الأديان الأخرى ومنها التشيع، وفي رقابة الشرطة الدينية (المطوعين) في حفظ طريقة حياة مستقيمة. والمملكة العربية السعودية، في عيونهم، هي أكمل نظام سياسي وديني في العالم ويأتي إلى أقرب ما يكون ليضاهي نموذج «السلف الصالح» بل هم يسمونها «بلاد الدعاة»، ويضمرون بذلك ضمناً أن الدين هو المهيمن. وزيادة على ما تقدم، فالثروة النفطية الضخمة لتلك البلاد وقدرتها على ترويج صيغتها من الإسلام في بقية العالم، ومن جملته أوروبا، تعتبر مكافأة سماوية على الالتزام الحازم بالقيم الإسلامية الحقيقية. وبالنسبة إلى السلفيين فإن الطريق الوحيد للخلاص يكمن في التطبيق الحرفي للأعراف السعودية السلفية القضائية والأخلاقية، التي تعتبر شاملة ومنزوعة الإقليمية في فرنسا[١٤].

وهم مخدوعون بالدعاية السعودية الدينية، وغير واعين للأهداف السياسية لنظام الحكم ويشعرون بالإهانة حين يتهم مسلمون آخرون المملكة العربية السعودية بالنفاق ـ ونشر الأكاذيب أو المحافظة على حلف سياسي مع الولايات المتحدة[١٥]. وما يبدو مثل التناقض ـ كيف يستطيعون أن ينظروا إلى المملكة العربية السعودية بوصفها دولة نموذجية، حين تكون في الحقيقة منقادة بالمصالح السياسية الدنيوية ـ هو نتيجة تصور ساذج للواقع. بعد أن أعماهم بحثهم عن إسلام حقيقي عابر للقوميات، فهم يتبعون علماء سلفيين سعوديين معترف بهم رسمياً، وهم يمثلون كما يظهر «تكنوقراط إسلاميين» في شكل المجلس الأعلى للعلماء. وهذه المؤسسة،

---

(١٣) جورج اس. رينترز، مولد الحركة الإسلامية الإصلاحية في المملكة العربية السعودية: محمد بن عبد الوهاب (١٧٠٣/ ٤ ـ ١٧٩٢) وبدايات الإمبراطورية التوحيدية في شبه جزيرة العرب، لندن: الناشر العربي، ٢٠٠٤.

(١٤) سمير أمغار، «السلفيون الفرنسيون. أرستوقراطية دينية جديدة؟» مغرب ـ مشرف، رقم ١٨٣ (ربيع ٢٠٠٥)، ص ١٣ ـ ٣١.

(١٥) باسكال مينوريت، اللغز السعودي: تاريخ، لندن: زد بوكس، ٢٠٠٥.

التي يعين أعضاؤها من طرف الدولة، تملك احتكاراً على الاستقامة ونصوصها وتفسيراتها، ولكنها في الوقت نفسه خاضعة للحكام الذين لا يستطيع هذا المجلس أن يقدم لهم إلا النصيحة، وحكم الحاكم مشرعن بوصفه حاجزاً ضد التحريض والفوضى (الفتنة)[16].

في الحقيقة، على أساس إعجابهم بالمملكة العربية السعودية، بالاشتراك مع رغبة قوية في الهجرة عقلياً وجسمياً من بلاد الكفار إلى بلد إسلامي حقيقي حيث المصدر الوحيد فيه للعقد الاجتماعي هو الإسلام، قرر كثيرون من السلفيين الفرنسيين أن يهاجروا إلى المملكة العربية السعودية. وفي تلك الطريقة يستطيعون أن «يسلفنوا» حياتهم اليومية وأن يمارسوا الإسلام في صيغته النقية. والمفارقة، هي أن السلفيين على خلاف أهدافهم المثالية في عيش حياة التقوى، يصير ما هو مادي وما هو ديني في الغالب، في الممارسة العملية، منضفرين معاً. وبالنسبة إلى السلفيين يعتبر الدين استثماراً حقيقياً في السوق الديني، وهو مشروع لا يضمن لهم فقط الخلاص الأبدي ولكنه مشروع تنعكس فعاليته في ثروة مادية في هذه الحياة.

والمثال الجيد على ذلك هو قصة حياة سلفي يبلغ من العمر ثمانية وعشرين عاماً، كنت قد قابلته، وكان قد تبنى المنهج السلفي قبل ذلك بثمانية أعوام تقريباً[17]. ففي حين كان في الماضي معتاداً أن يعمل مستأجراً لأعمال مؤقتة فقط منخفضة المهارة برواتب سيئة، بوظائف مؤقتة، مثل العمل في مراكز الاتصالات، قرر في أحد الأيام أن يهاجر إلى دبي حيث كان بعض «إخوانه السلفيين» قد بدؤوا يشترون ويبيعون سلعاً عالية النوعية من مثل الهواتف الجوالة أو حواسيب الجيب. وبإعادة بيعه السلعَ في فرنسا، حيث كان أغلى ثمناً، لجيرانه وأصدقائه، بدأ يكسب دخلاً كبيراً، قام باستثماره في مطعم بالإمارات العربية المتحدة. وهو اليوم، رجل ثري، ويشرح حالته المزدهرة الحالية بأنها هبة من الله الذي كافأه مادياً على قراره للالتحاق بالسلفية وإيمانه بالله والسير على صراط

(١٦) < http://mouslim.over_blog.org/article_15119229.html,http://labonnereference_over_blog.fr/categorie_10023693.html >.

(١٧) هذا سلفي كنت قد راقبت تطوره إلى السلفية طوال عدد من السنين.

الإسلام المستقيم. وبالمقارنة مع أصدقائه الذين ما زالوا «منحرفين» أو «منسلخين بسبب الأخلاق غير الإسلامية» انسلاخاً كاملاً (أولئك الذين هم في الضياع) (يشربون الخمر، ويختلطون مع الكفار)، يكون وضعه الحالي قد تحسن تحسناً كبيراً ومكانته المكتسبة حديثاً صارت موضوعاً يغبط عليه. وبعد أن ربح النعمة الأبدية في الدار الآخرة، التي عُوض من أجلها على هذه الأرض، يعتبر قراره في أن يصير سلفياً قراراً ذكياً. وما يبين بياناً عملياً على نحو واضح أنه كان قد التحق بالتيار الصحيح هو أنه قد أُنقذ وكُوفِئ على ذلك بأن صار ثرياً.

ويبدو أن قصص نجاح السلفيين هذه الواسعة الانتشار نسبياً تؤكد المقولة الويبرية بأنه يوجد ترابط بين الاستثمار الديني وبين النجاح الاقتصادي[١٨]. وعلى كل حال، على خلاف الكالفينيين، يتباهى هذا الشاب السلفي علانية بالمنافع المتجمعة من استثماراته الحديثة (الدينية والاقتصادية)، ويقول في مقابلتي معه، «الحمد لله، فأنا لم يسبق لي أن كسبت نقوداً بهذا القدر في كل حياتي»[١٩]. وفي مصطلح السلفية، يعزو هؤلاء السلفيون الناجحون حسن توفيقهم إلى كونهم أعضاء في «الطائفة الناجية» أو «الطائفة المنصورة»[٢٠].

السياسة

من الواضح، على كل حال، أن السلفية نتيجة لرفضها المجتمع الفرنسي، تعاني من عواقب حادة بالنسبة إلى مشاركة المسلمين السياسية في فرنسا. وذلك أن المشاركة السياسية، بالإضافة إلى الاندماج الثقافي والاجتماعي، تعتبر أيضاً مشاركة مستنكرة لأنها تقود إلى فقدان الهوية والمهاودة في دين المرء. والعنف الذي رفضته السلفية النقية بوصفه شكلاً من السياسية التي تصرف الانتباه الذي يجب أن يكرس كاملاً لله[٢١]. وأي

(١٨) ماكس ويبر، الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية، نيويورك: سكرايبرز، ١٩٣٠.

(١٩) مقابلة عقدت في العام ٢٠٠٥ مع سلفي لم يسبق له أبداً في الواقع أن سافر في كل حياته ولكنه بدأ يستكشف العالم، وبدقة أكبر يستكشف منطقة الخليج بعد أن صار سلفياً.

(٢٠) <http://www.al.baida.online.fr/les_reglesbasesmanhaj.htm>.

(٢١) <http://www.sunnah.free.fr/dawah_attentat_albani:htm>.

شكل من أشكال السعي للحصول على النفوذ السياسي يعتبر نقصاً في الإيمان بالله، والله ينصح المؤمنين بأن يضعوا مصيرهم بين يديه. وإلى جانب ذلك، يؤدي العمل السياسي، سواء أكان سلمياً أم عنيفاً، إلى الانشقاق. والتوافق الشامل الذي يميز سلوكهم في الخليج، له، مع ذلك، معنى مختلف في فرنسا. وإذا كانت السلفية النقية، في المملكة العربية السعودية، تتداخل مع نظام سياسي واجتماعي محافظ، فهي تكتسب في فرنسا بعداً مشاكساً (أو على الأقل بعداً ملتبساً)، لأن السلفيين يطلبون من المسلمين، من جهة أن يمتنعوا عن التمرد الصريح ضد البنية السياسية، ولكنهم في الوقت نفسه ينصحون المسلمين بألا يتبعوا طريق الكافرين. وأسلوب العيش الذي توصل إليه السلفيون مع الدولة لا يحل هذه المشكلة، وذلك لأنهم في مقابل اعترافهم بالدولة العلمانية، تحترم الدولة عقيدتهم، ولكن الحالة الملتبسة مستمرة. وهذا، أكثر من تهديد العنف، يكمن في قلب التحدي الذي تطرحه السلفية على المجتمع الفرنسي.

وإذا أخذنا في الحسبان أن القواعد الوحيدة التي يستطيع السلفي أن يطيعها هي تلك التي أنزلها الله، فإن السلفيين لا يستطيعون أن يشاركوا في نظام سياسي ديمقراطي، أو في أي نوع آخر من النظام السياسي الذي لا يقوم على الاحترام الصارم للوصايا الإلهية. والطريقة الوحيدة لكسب رضا الله هو مقاومة أي شيء غير سلفي. وهذا الموقف هو واحد من الاختلافات الكبيرة بينهم وبين العديد من الفاعلين الإسلاميين الآخرين والمنافسين في السوق الدينية في فرنسا، مثل الإخوان المسلمين. والسلفيون ثابتون في رفض السلوك السياسي من مثل الاقتراع، وأن يكون عضواً في حزب سياسي، أو حتى مناقشة القضايا العامة. وفي أثناء الانتخابات الرئاسية في العام ٢٠٠٢، وفي العام ٢٠٠٧، حاول العديد من السلفيين في المرتين أن يحثوا المسلمين الآخرين، وخصوصاً الشباب منهم، على الامتناع عن الاقتراع وإعطاء أصواتهم لكافر لا يتبع العقائد الإسلامية ولن يحكم «بما أنزل الله»[٢٢]. وفي أثناء بحثي شخصياً

(٢٢) القرآن الكريم، المائدة: ٤٤ ـ ٤٥ و٤٧.

شاهدت صراعاً عنيفاً بين سلفي شاب ورجل مغربي كبير السن، حث بوصفه مهاجراً، الشباب على أن يقترعوا وأن يدافعوا عن حقوقهم الديمقراطية. وأصر السلفي بقوة على حقيقة هي أنه لن يخضع نفسه للسياسيين أو العلماء وأنه بوصفه متبعاً للطريق الصحيح ليس ملزماً ليبرر نفسه في بلاد غربية. وأعتقد أنه كان نموذجاً يحتذى للآخرين، الذين كان يجب عليهم أن يتبعوه من دون تساؤل. بل إن هذا شمل حتى كبار السن من الناس، الذين كانوا دائماً قد كرسوا حياتهم للصلوات وللعبادة. مثل هذا الموقف نموذجي للصراع القائم بين الأجيال والأسلوب الذي يحاول به الجيل الشاب أن ينتزع السلطة الدينية والأخلاقية من الجيل الأكبر سناً. ولكن لهذا الموقف أيضاً عواقب بالنسبة إلى الاندماج السياسي للمسلمين الفرنسيين.

الثقافة

بيد أن الجاذبية الرئيسة للسلفية لا تكمن إلى حد كبير في رفض السياسة بل في الميدان الثقافي. ونظراً إلى أن السلفية يمكن أن تعرّف بأنها ثقافة مضادة(٢٣)، تبقى العادات والمشاريع المرتبطة تقليدياً بتحسين مكانة أقلية ما في مجتمع ليبرالي مهملةً لصالح التشديد على الاختلاف بين «نحن» و«هم». وتوضح المؤشرات الثقافية، مثل الملابس أو إدارة الوقت، توضح الأسلوب الذي يعمل به السلفيون أقصى ما يستطيعون لتمييز أنفسهم عن المجتمع العلماني إضافة إلى الأعضاء المسلمين غير السلفيين من المجتمع. فعن طريق ارتداء القميص (وهو الثوب التقليدي طويل الأكمام لبلاد الخليج) والبنطالات التي تظهر الكاحلين (الإظهار)(٢٤)، أو رفض العمل في بعض قطاعات الاقتصاد من مثل البنوك، هم يرسلون رسالة محددة إلى بقية المجتمع بأنهم الأفراد المختارون، وبقية المجتمع ضائعة وسوف تنتهي في جهنم. وكما أخبرني واحد من السلفيين: «كيف تستطيع أن تميز بين مسلم وكافر إذا كنت لا تعرف أن تميزهم؟ يجب عليك أن

---

(٢٣) مارسيل بول دو بال، الإغراء الجماعي: تناقضات الاعتماد والثقافة المضادة: مقالة نفسية اجتماعية ابتداءً من رواية برنارد لاسيتز. بروكسيل، مطبعة جامعة بروكسيل، ١٩٨٥.

(٢٤) <http://www.salafs.com/modules/news/article.php?storyid=10089>.

تلبس بشكل إسلامي، ذلك إلزامي»[٢٥]. ما كان يقوله هو «قل كيف تلبس؟ وسأقول لك من تكون، وإن كنت مخلصاً أم لا». فباللباس مثل السلف الصالح، يظهر السلفيون لبقية المجتمع أنهم فخورون في الانتماء إلى «الفرقة الناجية». وبقلبهم الطاولات، فهم، الأقلية التي كان يميز ضدها سابقاً، لم يبقوا بعد الآن يحكم عليهم بمعايير الآخرين ولكنهم هم أنفسهم صاروا قضاة[٢٦]. بعد أن صاروا ممكنين بفضل هويتهم الجديدة أفلتوا من الالتزام بالوفاء بما يعتبرونه أعرافاً خارجية غريبة. وذلك أنه من ذا الذي كان يستطيع أن يقومهم إذا كانوا يعيشون وفق قواعد الأجيال الأولى نفسها من المؤمنين الذين كانوا أنقياء في إيمانهم ومشوا على الصراط المستقيم؟ وهذه هي الحالة على وجه الخصوص مع العديد من المسلمين الشباب الذين يعيشون في الضواحي الفرنسية[٢٧]. بالنسبة إلى شباب المسلمين يصير الإسلام طريقاً قوياً لإرسال رسائل إلى بقية المجتمع ويضعون أنفسهم رمزياً في علاقة مع ذلك المجتمع وفقاً لشروطهم الخاصة بهم[٢٨].

باختيار السلفيين طريق السلف الصالح، فهم بمعنى من المعاني يعملون استثماراً: فهم سوف يضحون ببعض المنافع المباشرة (مثل أن يكونوا معتبرين اعتباراً إيجابياً من السلطات الفرنسية ومن صناع الرأي الذين يقيمون في الغالب تمميزاً بين الإسلام «الحديث» و«القديم»)[٢٩]، في شكل العمل، والاحترام، والقبول والاحتراف. وفي المقابل، سوف يكتسبون مكانة تترجم إلى تفوق أخلاقي على الأرض وخلاص في الآخرة. والسلفيون، وهم يعتبرون أنفسهم «الأمناء على الإسلام» يتبنون استراتيجية تسمح لهم بأن يهربوا من السياق الاجتماعي الذي سوف يضمن لا محالة

(٢٥) مقابلة أجريت في العام ٢٠٠٧ مع سلفي كان يبلغ من العمر سبعة وعشرين عاماً وتنحدر عائلته من مراكش.

(٢٦) إيرفنغ كوفمان، وصمة، باريس، طبعة منتصف الليل، ١٩٧٥.

(٢٧) دنيا بوزار، إسلام الضواحي: الوعاظ، عمال اجتماعيون جدد؟ باريس: سيروس، ٢٠٠١، وجيل كيبل، ضواحي الإسلام: مولد دين في فرنسا، باريس: سويل، ١٩٩١.

(٢٨) ناثالي كاكبو، الإسلام، رجوع إلى الشباب، باريس: مطابع العلوم بو، ٢٠٠٧.

(٢٩) وعلى سبيل المثال، يقسم العديد من الفلاسفة الفرنسيين والصحافيين الفرنسيين المسلمين إلى جماعتين: الجماعة التي تقبل القيم الجمهورية والجماعة التي تحمل المواقف البربرية وتدافع عن «الجانب المظلم من الإسلام».

فقدان النقاء والانحدار في سلم القيم الإسلامية. هذا الفقدان للرموز الإسلامية الذي تستلزمه الحياة في بلد غربي لا يمكن أن يواجه إلا بإدارة صارمة للمكان وللزمان وفقاً للعقيدة المقدسة. والمثال هو الالتزام الصارم بإيقاع الصلوات الإسلامية اليومية، التي يجب أن تنفذ في وقت محدد في مسجد، ويفضل أن يكون مسجداً سلفياً. ببساطة الالتزام بواجب تأدية الصلاة خمس مرات في اليوم يعني أن مواعيدهم وكل حياتهم الاجتماعية خاضعة لجدول زمني مقدس. وبهذه الطريقة، تكون طريقة الحياة السلفية، في المدن والضواحي التي يكون فيها السلفيون كثيرين، من مثل مانتيزلا - جولي، أوفيللينوف - لا - غارين، أو ليه مورو (ثلاث مدن بالقرب من باريس)، قد أنزلت الأعراف والقيم الفرنسية إلى الهامش. في هذه الجيوب يعيش السلفيون على شكل منفصل عن بقية المجتمع، ومساجدهم وبيوتهم صارت محط تركيز وجودهم وهم يحاولون أن يتجنبوا مراكز المدينة التي تعتبر مناطق غير تقية. وعلى سبيل المثال، في أحد الأيام لم تكن حافلات الركاب تسير في سانت دينيس، بالقرب من باريس ولذلك كان على مجموعة من السلفيين أن يعبروا المدينة سيراً على الأقدام. وفعلوا هذا بأسرع ما يمكن، محافظين على خطوة ثابتة، عابرين من جانب الكنائس من دون أن يرفعوا إليها نظرهم، ومتجاهلين بشكل واضح كل شخص حولهم وغير مبالين بمنطقة الكفر والكفار، الذين هم مدانون بغضب الله[٣٠]. وهذا التزمت يمثل التزامهم بالنصوص المقدسة وبروح الإسلام، لأن الذي هو موضع الخطر ليس شيئاً أقل من خلاصهم الأبدي، الذي لا يمكن الحصول عليه إلا بتنفيذ «طريقة الحياة السلفية» أو (المنهج السلفي) فقط والبرهنة يومياً على استقلالهم عن الجماعات الأخرى.

ومن جهة نظر علم الاجتماع، تكون النتيجة الرئيسة لهذا الموقف هي وجوب أن يبني ثقافة فرعية، هي في الحقيقة ثقافة مضادة تقوم على حالة دينية صارمة من العقل لا تتخلى أبداً عن الصراط المستقيم. ومن الناحية الفعلية، فهي تعني أن على كل سلفي أن يحفظ، في أثناء كل حياته، نقاء روحه، وممارسته وجسده. وهذا يتطلب الزواج ضمن جماعة

---

(٣٠) <http://salafs.com/modules/news/print.php?storyid=215

محددة والفصل ورأياً هرمياً تراتبياً قاسياً عن المجتمع (وهو ما يذكر، بمعنى من المعاني، بالنظام الطبقي في الهند)، وهذا ما يعزز مشاعرهم في التفوق على بقية المجتمع. فإذا لم يكن هذا ممكناً، فهم يستطيعون دائماً الهرب من «أرض الكفار». ولذلك يطبق بعض الباحثين كلمة طائفة على السلفيين[٣١].

الاقتصاد

بكلمات ألبرت هيرشمان يمكن أن يوصف السلوك السلفي بأنه استراتيجية خروج[٣٢]. هناك ثلاثة خيارات مفتوحة لأي شخص يتواجه مع أزمة اجتماعية: الولاء أو الاعتراض أو الخروج. أي خيار أن يبقى موالياً ويدافع عن الحالة السابقة، أو أن يجلس على الأرض ويعبر عن وجهة نظره ليقول كيف يمكن أن تدار التغييرات، أو خيار أن يخرج من هذه الحالة. ويمكن القول عموماً، إن السلفية يمكن أن تلخص بأنها استراتيجية خروج طورها شباب المسلمين الذين هم غير قادرين أو غير راغبين في التكيف مع المجتمع الفرنسي. والسلفيون في حياتهم الاقتصادية يشبهون المجتمعات اليهودية المحافظة في نيويورك أو مونتريال، الذين يميلون إلى أن يعيشوا وحدهم عن طريق إقامة أعمال صغيرة (محلات فطائر البيتزا ومحلات الهاتف...). وهي تعني أن صلة المال النقدي هي الصلة الوحيدة التي يسمح لهم بإبقائها مع بقية المجتمع. وعلى كل حال، فكما سبق لنا أن رأينا في حالة السلفيين الذين ذهبوا إلى الخليج، فقد غيّر النشاط الاقتصادي شخصيتهم. ففي حين يحاولون من جهة أن يشقوا انطلاقة فكرية واجتماعية في الاتصالات اليومية مع بيئتهم المباشرة الثقافية والاجتماعية والمجتمع الفرنسي بوجه عام، يتبنون من جهة أخرى، ومن خلال استثماراتهم القيم الاقتصادية السائدة، التي تستند إلى كسب النقود والانتفاع من الحياة بغض النظر عن القضايا السياسية الكبيرة أو عن الناس الذين يتاجرون معهم ويتعاملون معهم. في هذه العلاقة الجديدة، توقفوا

---

(٣١) ويكتوروفيتش، الإسلام الراديكالي.

(٣٢) ألبرت أو. هيرشمان الخروج، والاعتراض، والولاء: رد الفعل للانحدار في الشركات، والمنظمات، والدول، كيمبردج، ام إيه: مطبعة جامعة هارفرد، ١٩٧٠.

عن النظر إلى غير السلفيين بوصفهم كفاراً، وحولوهم إلى مستهلكين، أو موردين، أو زبائن. وهكذا، جانب واحد من الحداثة، في شكل الاستهلاك الكبير، قد تم تبنيه عن غير قصد منهم لأنه كما هو معتقد غير قادر على أن يلوث نقاءهم.

أزمة السلطة، والفردية، وما بعد الحداثة، وما بعد الإسلامية

السلفية بوصفها ممارسة اجتماعية وثقافية منحرفة لا يمكن أن تفهم من دون تحليل أزمة البنى الإسلامية التقليدية من الأسرة و«إمام الحي». وإذا أخذنا بالحسبان أن الأطفال في بلدان شمال إفريقية يتعلمون بالدرجة الرئيسة من الوالدين، الذين يلتزمون بشكل من الإسلام الشعبي غير القويم، وبعد ذلك يتعلمون على أيدي رجال دين يعيشون في المجتمع ويتقاسمون معه حياته اليومية، فإن التثاقف الذي خبره الشباب المسلمون في فرنسا أدى إلى ترتيب جديد بشكل كامل بالنسبة إلى تنشئتهم وتعليمهم الديني. وهذا يستلزم ثورة للأشكال القديمة من المعرفة الإسلامية ونشرها. نوع جديد من العلماء الذين يدّعون أنهم «المالكون الحقيقيون للعلم المقدس» (حملة العلم الحقيقي)، قد تولى هذه المهمة. لقد ازدادت قوتهم نتيجة لفقدان السلطة الذي عاناه الآباء بسبب مشكلاتهم الاقتصادية وعجزهم عن إعطاء أطفالهم تعليماً إسلامياً «أصيلاً»[٣٣]. وعامل آخر أسهم في زيادة قوتهم هو فقدان سلطة القوى ـ المضادة في السوق الإسلامية. فبعد أن وضعوا تشديداً كثيراً جداً على الحاجة إلى الاندماج في القالب الجمهوري، نفّر الخطاب الرسمي الجمهوري معظم الشباب المسلمين من الذين يُدعَون بالمدافعين عن حقوق أطفال المهاجرين الذين كان خطابهم مستنداً إلى المواطنة.

والمفكرون أو الدعاة المعتدلون، من مثل طارق رمضان وهم ضد هذه الخلفية، يقال إنهم يفتقرون إلى الاهتمام الحقيقي بالإسلام، فهم متغربون جداً في اللباس والكلام واعتذاريون بالنسبة إلى الإسلام، ويعيدون تفسير الإسلام والمصادر الإسلامية في ضوء مفاهيم غربية، من مثل الحرية

---

(٣٣) دنيا بوزار، إسلام الضواحي.

والتحديث، وهم متهمون بتخفيف كلمة الإسلام الحقيقية. ومن جهة أخرى، تُعَدّ التيارات الإسلامية الأخرى التي تشترك في رفض السلفية للإسلام المتغرب «العقلاني»، من مثل حركة التبليغ، التي تقوم بالدعوة في أوساط نفس الشباب المسلمين، تعد تياراتٍ يعتقد أنها ضعيفة علمياً[٣٤]، ونظراً إلى أنهم يركزون على نحو حصري في تحقيق الالتزام بالصلاة وبالواجبات الأساسية من الإسلام، ولكنهم يهملون السلسلة الكاملة من الأوامر الملقاة على المؤمن في شكل محاربة البدع، والبحث عن الطريقة العلمية الصحيحة لدراسة الحديث الشريف وتنقية الممارسات الدينية التي تتابعها السلفية، لذلك ينظر إلى هذه الأخيرة، السلفية، على أنها أكثر تزمتاً وتحدياً. ونظراً إلى أن المصدر النهائي للشرعية هي العيش وفقاً لقواعد الإسلام الحقيقي، تكون المعايير المعمول بها لقياس تدين الشباب المسلمين هي التزامه بالتيار الديني الأكثر مطالبَ[٣٥].

والنتيجة التي تنجم عن اتباع الطريقة السلفية هي أن الشباب المسلمين يصيرون غرباء عن بلدهم الذي وجدوه حديثاً. وبكلمات أخرى، فحتى وإن كانت أهدافهم مشابهة لأهداف أفراد آخرين في المجتمع ـ يكتسبون احترام الذات، ويتابعون مساراً احترافياً، أو يبحثون عن الاحترام ـ وهي مشتقة من فَرْدَنة، أو من مراعاة فردية، كل المواطنين في المجتمعات الغربية فيما بعد الحداثة، فالنتيجة مع ذلك مختلفة اختلافاً كاملاً. فالسلفية على وجه الخصوص والإسلام عموماً، يستخدم خطاباً مقدساً يدمج الناس في بيئة اجتماعية مختلفة اختلافاً كاملاً، وهي بالنسبة إلى الفرنسي العادي تبدو غريبة تماماً. والدين، كما يمارسه السلفيون، يغطي تغطية كاملة تعبير «انتقام الله». وعلى كل حال، وكما رأيناها فهي أيضاً تضع المؤمن في علاقة مزدوجة معقدة مع المجتمع: ففي حين يعيش المؤمن نظرياً في مجتمع موازٍ، منفصل، فهو في التطبيق العملي يتفاعل أو هي تتفاعل، وهو يتأثر ويتنافس مع البقية من المجتمع. وتعبير «يتنافس» مستخدم هنا لأن كل خطاب السلفيين في فرنسا موجه إلى النأي بالسلفيين عن بقية المجتمع، في

---

(٣٤) <htt://www.salafs.com/modules/news/article.php?storyid = 11&keywords = tabligh>.

(٣٥) <htt://albayan.Fr/t374-pourquoi_suivons_nous_les_salafs_salihs.htm.htt://sounna.over-blog.org/categorie-921546.html.htt://www.salafs.com/modules/news/article.php?storyid = 30>.

حين أن الطرق المستخدمة في الواقع من السلفيين لتوسيع أتباعهم وفرض قواعدهم كانت قد تأثرت تأثراً شديداً بالممارسات في بقية المجتمع الفرنسي. وحتى هجرة السلفيين إلى البلاد التي ينظرون إليها بوصفها مجتمعات إسلامية حقيقية، حيث يعيش المسلمون فيها حسب القواعد الإسلامية الصارمة، حتى الهجرة تطيع الأعراف الغربية. السلفي الفرنسي المقتَلع، الما بعد حداثوي هو فرد معولم ولم يبق مهتماً بجذوره الثقافية الخاصة به وبأرض آبائه، ويفضل بدلاً من ذلك المناطق الديناميـة الاقتصادية غير الثقافية من الخليج، مثل دبي أو أبو ظبي[٣٦]. هذه المناطق لها مزية وهي أنها حديثة، ودولية، ومزدهرة، إضافة إلى كونها مسلمة، وهي تسمح للسلفيين بالبيئة الدينية والاقتصادية الصحيحة ليقيموا وليدبروا أعمالهم التجارية. وبرغم محاولتهم أن يفروا من فرنسا ومن انحلال المجتمعات الغربية غير المتدينة، يبقى السلفيون مع ذلك، مُشرَبين ببعض القيم الأساسية من مجتمعات ما بعد الحداثة، من مثل الاستهلاك الكبير والنجاح المادي، ويحاولون المزج بين السعي إلى النقاء الديني والازدهار الاقتصادي. والشرق، وهو يهمل ماضيه وفقر آبائه، قد اكتسب مكانة أسطورية وهو يعتبر منطقة يتداخل فيها من دون جهد النقاء مع الازدهار[٣٧]. وبمعنى من المعاني، ليس مبالغة أن نقول إن السلفيين الفرنسيين يروجون رأياً استشراقياً نموذجياً حول الشرق الأدنى والشرق الأوسط بوصفهما أراضي الإسلام الحقيقي والنقاء والخلاص[٣٨].

لماذا يسمح لنا أن نصف السلفيين المسلمين بأنهم أناس بعد حداثيين؟ وفي حين أن مفهوم «ما بعد الحداثة» هو بلا ريب مفهوم إشكالي، فمن الممكن مع ذلك استخدامه لنعرّف طريقة الحياة السلفية. فهي بالفعل ذات

---

(٣٦) محمد علي أدراوي، السلفية في فرنسا: التنشئة الاجتماعية وتمزق جماعة اجتماعية. ذكرى بحث لدرجة الماجستير، معهد الدراسات السياسية في باريس، برنامج العالم الإسلامي ٢٠٠٥.

(٣٧) أكثرية السلفيين الفرنسيين لا يذهبون إلى الخارج ولكن هذه النسبة تتصاعد حالياً. <http://salafidunord.over-blog.com/categorie-1045586.html,htt://pourmahi-jrainshallah.superforum.fr/>.

(٣٨) إدوارد سعيد، الاستشراق: التصورات الغربية للشرق، هارموندزورث، طبعة جديدة ١٩٩٥.

صلة حين ندرس «الأساسيات السلفية». أولاً وقبل كل شيء، تصر السلفية النقية على مبدأ الدعم الحر. وتحويل دين أكثرية من الناس ليس مهماً مثلما هو بناء «الجماعة الناجية» مع سلفيين متمسكين تماماً وهم واعون أن «الإسلام الحقيقي» لا يسمح بأي ضعف أو دعم معتدل. وكل السلفيين الذين قابلتهم يشرحون لي بأنهم التحقوا بهذا التيار من الإسلام لأنهم كانوا مقتنعين بأنه كان أصيلاً، ونقياً، وبعيداً عن التفسير الإنساني. لقد كان إسلاماً. ومن وجهة نظر علم الاجتماع، نستطيع أن نستخدم كلمة ما بعد الحداثة لنصف هذا النوع من التعريف الديني لأن «طرق الحياة ما بعد الحداثية» تفترض الموافقة الحرة وتفترض فوق كل شيء التطور الفردي. وهذا التقدم الفردي يجب أن يتم فعله بعيداً جداً عن السلطات «التقليدية» التي كان من عادتها أن تشكل هويات الجماعة. مع السلفية النقية، يتخلى المؤمنون عن إرادة تغيير العالم. ومع أنهم سيكونون سعداء جداً لو أن الإنسانية قررت أن تتبع طريقهم، فالبعد الكيفي، في الحقيقة، أكثر جوهرية بكثير من البعد الكمي لأن السلفية هي أولاً وقبل كل شيء تقدم شديد ضمن الإسلام القويم وليس خطة واسعة لتحويل دين الناس عن طريق التضحية بنقاء إيمانهم. وبكلمات أخرى، الهدف الرئيس ليس هو الحصول على السلطة ولكن أن يشعوا مثل المنارة. والسلفية النقية وهي لا تعرف الأحزاب السياسية، أو الجماعات الدينية أو التيارات الفلسفية، تنشئ لذلك «قبيلة المخالطة الاجتماعية». ولا يبقى المؤمنون بعد الآن مرتبطين بالرغبة في تغيير العالم ولكنهم مرتبطون بالرغبة في أن يكونوا متحدين في العبادة. وعلاوة على ذلك، فنحن حين ننظر إلى انجذاب السلفيين المسلمين إلى الاستهلاك الكبير ومجتمعات السوق الحرة حيث يكون كسب المال سهلاً، فإننا نستطيع أيضاً أن ينظر إلى هؤلاء السلفيين المسلمين بوصفهم أفراداً بعد حداثيين. الأولية السياسية اختفت لصالح تفضيلهم للتجارة ولصالح المسارات الاحترافية لصنع الذات. والهدف الذي يريدون تحقيقه، في الواقع، هو هدف مزدوج: أولاً، تحقيق الخلاص الأبدي بوساطة الالتزام الصارم. ثم، التمتع بكل النواحي المسموح بها من الحداثة.

ونظراً إلى أن الشباب السلفيين هم في الوقت نفسه معجبون بالغرب ومطرودون منه، فهم لذلك يطورون ما نستطيع أن نسمية «الهوية المتفاوض

عليها»[٣٩]. وعلى الرغم من الجهود الخاصة التي يبذلونها لينأوا بأنفسهم عن المجتمع الفرنسي، فهم مع ذلك، يعالجون هويتهم على نحو خلاق كي يعطوا لأنفسهم أنفع مرتبة في الميزان المهيمن من التراتبية الهرمية الاجتماعية لنفس ذلك المجتمع. وتماشياً مع النظرية الاقتصادية لتعظيم الأرباح، فنحن نستطيع أن نقارن هذا البحث عن أكثر المراتب مكانة مع الاستراتيجية المتخذة للتحدي وللتنافس مع اللاعبين المسلمين التاريخيين: الآباء، والأئمة التقليديين، والمؤسسات الإسلامية، والمنافسين الأصوليين الآخرين. ومثل عمل تجاري يطلق حملات إعلانية ليرسخ في المستهلك فكرة أن علامته التجارية هي العلامة الوحيدة التي يرغب فيها المستهلك، كانت السلفية ناجحة على نحو كبير في تسويق صيغتها من الإسلام بوصفها الصيغة الوحيدة من الإسلام[٤٠]. ويبدو أن السلفية كانت قد خلطت كل وجوه الحياة في منتج ناجح. فعلمها «العلم المقدس» وادعاؤها امتلاك الحقيقة، قد أعطاها بعداً فكرياً مفقوداً في تيارات أخرى والنجاح الاقتصادي للأعمال التجارية السلفية يؤكد مرتبتهم الاجتماعية بوصفهم «الفرقة الناجية». وبهذا المعنى، صارت السلفية واحداً من أكثر اللاعبين أصالة وهي في الوقت نفسه واحد من أكثر اللاعبين إشكالية في عملية إعادة الأسلمة في فرنسا. والسلفيون، وهم يسوقون مميزاتهم المقارنة، ناجحون في اللعب على مشاعر الاغتراب والبحث عن بدائل في أوساط المسلمين الفرنسيين الشباب. إن بحثي عن السلفية قد أدى إلى الاستنتاج أن الجاذبية السلفية تأتي من قدرتها على أن تترجم عادات اجتماعية سابقة ومُثُلاً عليا سابقة إلى قواعد دينية مقدسة. والخطوة نحو «التحويل» إلى السلفية أقل شدة مما يتخيل معظم الناظرين من الخارج. فمعظم الناس الذين اعتنقوا الطريق السلفي اعتادوا أن ينظروا إلى أنفسهم بأنهم منسلخون عن المجتمع من قبل اختيارهم للنقاء الإسلامي. وفي هذا المعنى يمكن أن ينظر إلى الإحيائية الإسلامية بوصفها لا شيء إلا مصدراً رمزياً لشكل آخر من الاندماج في المجتمع الفرنسي. الإسلام عموماً والسلفية النقية خصوصاً

(٣٩) كاستوريانو، فرنسا وألمانيا ومهاجروهم.

(٤٠) مثل هذه الاستراتيجيات موجودة في قطاع الترف حيث لا تسمى السلع بعلامة تجارية، ولكن بتأسيس التباس بين اسم المادة واسم العلامة التجارية.

يمكن أن يُفَسَّر بأنه شكل جديد من الاندماج في مجتمع فرنسي علماني. ولمواجهة الغياب في المدرسة، والتمييز الاقتصادي والسياسي للمسلمين، يُحشد الدين لبناء صلة جديدة مع المجتمع. وعلى العكس من الفكرة المعتقدة عموماً بأن الإسلام عقبة في طريق المواطنة الكاملة، فهو بالإمكان أن يُعتبر أيضاً مصدراً رمزياً يمكّن الناس. وبشكل أكثر دقة، يمكن أن يعرّف بأنه واحد من عدة هويات. الأفراد مبنيون بعدة هويات ويصرون على بعض الهويات أكثر من أخريات. فبرغم إصرار السلفيين على كونهم مختلفين، فكل أشكال الإسلام في أوروبا الغربية، بطريقة أو بأخرى، مرتبطة بقضية الاندماج، ومن أجل المعلومات عن هذه القضية، ليست الحوارات في فرنسا عن الإسلام مساعدة جداً: فهي حوارات تقول عن فرنسا وعن المجتمع الفرنسي أكثر مما تقوله عن الإسلام وكيف يعمل الإسلام في فرنسا[٤١]. وبكلمات أخرى، نادراً ما تكون الخطابات الإسلامية متصلة بالاندماج، بل هو العكس بالأحرى: في الواقع الهويات الدينية هي نتائج أكثر مما هي أسباب لسلوك معين.

السلفية وما بعد الإسلامية

إذا درسنا الظروف التي أسهمت في مولد الصيغة السلفية المتمردة من الإسلام في المجتمعات الإسلامية في فرنسا طوال السنوات الحديثة، فإننا نستطيع أن نعثر على ثلاثة أسباب أو فرضيات لظهورها. وكل سبب مرتبط مباشرة بظرف مرضي ما في المجتمع الفرنسي.

أولها: هو أننا طوال ثلاثة عقود، نستطيع أن نلاحظ أن موضوع إعادة الأسلمة قد عمل في دائرة. فإعادة الأسلمة لا تعمل بشكل حركة مستمرة تراكمية، ولكنها تعمل بشكل تتابع موجات من الحركات التي تؤثر في حياة الناس الذين يسعون إلى الحصول على بُعد مقدس في حياتهم. وكانت أول خطوة في عملية إعادة الأسلمة في فرنسا قد عُمِلت في الثمانينيات من

(٤١) على سبيل المثال، إلى أي مدى يجب أن يدمج الإسلام في المشهد السياسي الفرنسي؟ وكيف يكون التعامل مع العلمانية؟ وما هي الإجابات التي يمكن أن تعطى لبعض النقاط مثل الزواج من غير المسلمين، وكيف توضع هذه الإجابات سياسياً؟

١٩٨٠ من طرف التبليغيين، وهي حركة دعوية قوية كانت قد ولدت في شبه القارة الهندية، في العشرينيات من ١٩٢٠، وهي تستند إلى دعوة المسلمين ليقوموا بواجباتهم، وهي تعتبر أساساً للإحياء الإسلامي[٤٢]. وعلى خلاف السلفيين، فالتبليغيون ليسوا عقائدين نظريين، إنهم يحاولون أن يحشدوا المسلمين بالتشديد على ملامحهم المشتركة، وإهمال اختلافاتهم. والقضايا الوحيدة غير القابلة للتفاوض هي الالتزام بتأدية الصلاة والإشارة المستمرة إلى الإسلام الأوّلي. والتبليغيون لا يرفعون المفهوم النخبوي عن الفرقة المختارة التي ستدخل هي وحدها الجنة. والإسهام الرئيس الذي عمله التبليغيون هو أن يساعدوا المسلمين في فرنسا على أن يعيدوا اكتشاف هويتهم. وعلى كل حال، فالتبليغيون لم يكونوا متطورين كفاية ليفوا بحاجة معظم المسلمين ـ لمساعدتهم على أن يجدوا مكاناً في المجتمع بوصفهم مسلمين.

هذا هو السبب الرئيس الذي من أجله كانت التسعينيات من ١٩٩٠ هي عَقْد الخطاب الإسلامي في النظر في الإسلام حسب السياق والمقام في المجتمع الفرنسي وصعود ما يمكن أن يسمى «الإسلام الفكري». هذا الحوار الذي روج لإسلام «اندماجي» كان ممثلاً بشخصين كبيرين أو مؤسسات تنافست بنجاح مع «شخصيات إسلامية فرنسية تاريخية» من مثل «الجامع الكبير في باريس». وكان الأنصار الرئيسون هم الاتحاد الفرنسي للمنظمات الإسلامية، من جهة، وطارق رمضان من جهة أخرى. وبرز هذا الحوار نتيجة لنضج الجيل الثاني من المسلمين الفرنسيين. ترويج هوية تفاعلية حركية تسمح للمسلمين أن يكونوا مواطنين ومؤمنين أيضاً، هذا الاتجاه الجديد ساءل المصادر الإسلامية المقدسة بقصد مواجهة التحديات المتنامية التي مثلها الاندماج، ومثلتها مثل فرنسا العليا الجمهورية، للمسلمين.

وبالنسبة إلى الكثيرين من المسلمين، على كل حال، عززت الطبيعة الغامضة للحوار الاندماجي فكرة أن الإسلام كانت تجري التضحية به على

(٤٢) مسافرون في الإيمان: دراسات جماعة التبليغ بصفتها حركة إسلامية عابرة للقوميات من أجل إحياء الإيمان، محمد خالد مسعود (محرر)، ليدن، ٢٠٠٠ حول حركة التبليغ في فرنسا، انظر: جيل كيبل، ضواحي الإسلام.

مذبح الجمهورية في فرنسا. وكان هناك شعور واسع الانتشار أن المسلمين يجري خداعهم في الصفقة الاندماجية. وكان السبب الآخر الذي لم ينجح من أجله هو أن الإسلام السياسي، كما كان يمارس ويشرح في فرنسا، كانت له جذوره في الشرق الأوسط، حيث كان له عادة بُعد قومي قوي. ففي هذه البلدان عمل الإسلام السياسي وسيلة للاندماج السياسي لأنه شدد على البعد السياسي وعلى مشاركة المسلمين. في مثل هذه الظروف المختلفة اختلافاً كاملاً كما هي في فرنسا، حيث شعر معظم المسلمين أنهم غرباء، لم يكن الإسلام السياسي وتشجيعه «تصديق المواطنة»[٤٣] يعني أي شيء. والفكرة التي كانت أكثر جاذبية بكثير في هذه الظروف، هي فكرة أن الدين كان شاملاً لكل شيء، يستأثر بالقلب، وبالجسم، وبالروح من المسلم، وأن الدين كان كل شيء ولا شيء غير الدين. في هذا الضوء يمكن أن ينظر إلى صعود السلفية النقية بوصفها نتيجة لارتفاع الأوهام عن الموجة الثانية من إعادة الأسلمة مع تعابير مثل المواطنة، أو الاندماج أو المشاركة السياسية، التي كانت قد هيمنت على الحوار السابق. وتكمن قوة السلفية في موقفها غير المتهاود. والانحراف بعيداً عن «الإسلام الصلب» وتشكيل إسلام اندماجي «لين» مستند إلى الأعراف والقيم الإسلامية الشاملة، أخفق الاندماجيون في إقناع المسلمين الفرنسيين بالقيمة النهائية لهذه الأهداف، وازداد الأمر في هذا الاتجاه لأن استراتيجيتهم المتعاونة لم تنجح في تقويض الإسلاموفوبيا (بغض المسلمين والخوف منهم) أو المساعدة في تحرير المسلمين في فرنسا. فطارق رمضان، على سبيل المثال، ما زال متهماً من المجتمع الفرنسي بأنه يخفي آراءه الحقيقية خلف ابتسامته وبلاغته التقدمية. وعلى النقيض من «المغرِّبين» عرض السلفيون أنفسهم بوصفهم مسلمين بسطاء أطاعوا الله فقط ولم يتهاودوا في دينهم. فإسلامهم «الإسلام المكتفي ذاتياً» واستراتيجياتهم المحبة للظهور لتحويل المسلمين الآخرين كانت ناجحة إلى أقصى حد في أوساط الجيل الجديد الذي أدرك بالتدريج أنهم لا منفعة في التحول إلى جزء من المجتمع الفرنسي أو أي مجتمع آخر غير مسلم.

---

(٤٣) ريمي لوفو، وكاثرين وذول دو ويندين وخديجة ومحسن فِنان (محررون) عن المواطنة المحلية، باريس: المعهد الفرنسي للعلاقات الدولية، ٢٠٠٣.

وهذا يأتي بنا إلى النقطة الأخيرة: ما هي العواقب المترتبة على صعود السلفية في فرنسا؟ ومثلما أن الإسلامية في سياقها الغربي الما بعد حداثي يمكن تحليلها فيما يتعلق بقضية الاندماج، والسلفية غير الثورية يمكن في نهاية الأمر تحليلها بوصفها واحدة من أشكال ما بعد الإسلامية[٤٤]. في أدبيات العلم السياسي الغربي، الحداثة هي مفهوم سياسي بارز يشدد على اكتساب السلطة السياسية. وما بعد الحداثة يمكن أن يفهم بوصفه انحداراً للوعي السياسي، وفكرة أن الفرد يستطيع أن يحقق أحلامه وأن يحقق أهدافاً سياسية جمعية بوساطة الاقتصاد، والعمل التجاري، والتجارة. بذلك المعنى تكون السلفية شكلاً من أشكال ما بعد الإسلامية وتكوِّن البداية لتحويل الإسلام وحياة المسلمين إلى ما بعد حداثية. والسلفية النقية بعد أن لم تبق مهتمة باكتساب السلطة السياسية، وقهر الدولة، طورت نوعاً جديداً من الأيديولوجية المستندة إلى الحاجة إلى أن «تصير شخصاً ما»، أي، تحرير اجتماعي، بوساطة إقامة عمل تجاري وتحقيق المكانة الاجتماعية والاحترام في مجتمع المرء الخاص به. السياسية تم تنزيل قيمتها وانتقل محط الانتباه والتنافس إلى الاقتصاد. وبدلاً من أن تكون السلطة السياسية أصلاً من الأصول صارت مسؤولية من المطلوبات التي يجب تجنبها. وهزيمة الإخوان المسلمين[٤٥] في عدة بلدان في الشرق الأوسط، أو على الأقل عدم قدرتهم على إجبار الحكومات العربية العلمانية على وضع الإسلام على قمة جدول أعمالها، قد عزز التركيز في الازدهار الاقتصادي وفي فلسفية السلفية في «مساعدة الذات». والسلفية النقية في تحركها بعيداً عن السياسة بوصفها رمزاً للحداثة وفي تحركها أقرب إلى الاقتصاد بوصفه رمزاً لما بعد الحداثة،

---

(٤٤) ريتشارد ألن سميث، بعد ما بعد الحداثة: التعليم، والسياسة، والهوية. لندن: فولمربريس، ١٩٩٥ روبرت جيه. أنتونيا، «بعد ما بعد الحداثة: القبلية الرجعية»، الجورنال الأمريكي لعلم الاجتماع، ج ١٠٦، رقم ١ (تموز/ يوليو ٢٠٠٠)، ص ٤٠ ـ ٨٧، ألين روزيلون، «بانتظار ما بعد الإسلامية»، حياة الأفكار، ج ١٠، رقم ٦ (٢٠٠٥)، ص ٤٥ ـ ٥٥، أوليفيه روي، «ما بعد الإسلامية» مراجعة للعالم الإسلامي والبحر الأبيض المتوسط، ج ٧٢، رقم ٨٥/ ٨٦ (١٩٩٩)، ص ٩ ـ ١٤٧.

(٤٥) يسمون من السلفيين «الإخوان المفلسون» <http://www.darwa.ocm/forum//archive/ index.php/t-574.html>.

تمثل السلفية النقية مظهراً مهماً من ما بعد الإسلامية[٤٦]. وبمعنى من المعاني تكون السلفية «شكلاً من الإسلامية التي تقود بعيداً عن الإسلامية». ومن المهم أن نتذكر التناقضات الموجودة في السلفية الفرنسية التي توضح التنشئة الاجتماعية المزدوجة التي هم منخرطون فيها أو كانوا قد انخرطوا فيها. وفي حين أن السلفيين، من الناحية النظرية يعترفون بهوية واحدة فقط، هي الهوية الدينية، هوية «الإسلام الصحيح»، على المرء أن يتذكر أن هذا بناء أيديولوجي. فكل فرد مربوط دائماً بالناس الآخرين بوساطة عمليات مختلفة من التنشئة الاجتماعية: الأسرة، والأمة، والمدرسة، والأصدقاء، والمفكرين، ورجال الدين، والزبائن، وهكذا. كل مستويات التنشئة الاجتماعية تتدخل في حياتهم لتصنع شخصيات تستطيع أن تكون أكثر ميلاً أو أقل ميلاً إلى الانحراف الاجتماعي والثقافي.

---

(٤٦) مع أن كلمة ما بعد الإسلامية يمكن اعتبارها كلمة طنانة، فهي مع ذلك مفيدة لشرح صعود السلفية النقية. تشير كلمة ما بعد الإسلامية إلى عدم قدرة الأحزاب الإسلامية في الحصول على السلطة السياسية وتشير أيضاً إلى نوع من الإعياء الحركي الفعال. فالقتالية السياسية والاجتماعية استُبدل بها الوعظ والبحث عن النقاء، وهكذا الاعتراف بشكل ضمني بهزيمة الإسلام السياسي. والشباب الذين قابلتهم، والعديدون منهم ينحدرون من الجزائر، أظهروا نفوراً مما حدث في الجزائر في أثناء «الحرب الأهلية» في التسعينيات.

مسرد المراجع

أدراوي، محمد ـ علي، السلفية في فرنسا: التنشئة الاجتماعية وتمزق جماعة اجتماعية، ذكرى بحث لدرجة الماجستير، معهد الدراسات السياسية في باريس، برنامج العالم الإسلامي، ٢٠٠٥.

أمغار، سمير، «السلفيون الفرنسيون: أرستوقراطية دينية جديدة؟» مغرب ـ مشرق. رقم ١٨٣ (الربيع ٢٠٠٥)، ص ١٣ ـ ٣١.

أنطونيو، روبرت جيه.، «بعد ما بعد الحداثة: القبلية الرجعية»، الجورنال الأمريكي لعلم الاجتماع، ج ، ١٠١، رقم ١ (تموز/يوليو ٢٠٠٠) ص ٤٠ ـ ٨٧.

بول دو بال، مارسيل، الإغراء الجماعي: تناقضات الاعتماد، والثقافة المضادة: مقالة نفسية اجتماعية ابتداء من رواية بنارد لاسينز، بروكسيل، مطبعة جامعة بروكسيل، ١٩٨٥.

بوزار، دنيا، إسلام الضواحي: الوعاظ، عمال اجتماعيون جدد؟ باريس سيروس، ٢٠٠١.

ـــــ ما هو التعليم الذي يواجه الراديكالية الدينية؟ باريس: دونود، ٢٠٠٦.

براوارد، سيلفين، وتيبرج فينت، الفرنسيون مثل الآخرين؟ بحث حول أصول المواطنين المغاربة، والأفارقة، والأتراك، حوارات جديدة، ٢٠٠٥.

ديويت، فيليب (محرر) الهجرة والاندماج: دولة المعرفة باريس: الاكتشاف، ١٩٩٩.

دوناديو، جيرارد، «نحو سوق للدين، المشهد الجديد للإيمان»، المستقبليات، رقم ٢٦٠ (كانون الثاني/يناير ٢٠٠١)، ص ٥ ـ ٢٢.

كوفمان، إيرفنغ، وصمة، باريس، طبعة منتصف الليل، ١٩٧٥.

هيرشمان، ألبرت. أو.، الخروج، والاعتراض، والولاء: رد الفعل للانحدار في الشركات، والمنظمات، والدول، كيمبردج، ام ايه: مطبعة جامعة هارفرد. ١٩٧٠

إيانا كون، لورنس آر.، اقتصاد الشعوذة؟ مراجعة مدخل الاختيار العقلاني للدين: ندوة حول مدخل الاختيار العقلاني للدين. جورنال الدراسة العلمية للدين. ج ، ٣٤، رقم ١ (١٩٩٥) ص ٧٦ ـ ٨٩.

كاكبو، ناتالي، الإسلام، رجوع إلى الشباب، باريس، مطابع العلوم بو، ٢٠٠٧.

كاستوريانو، ريفا، فرنسا، وألمانيا والمهاجرون إليهما: التفاوض على الهوية باريس: كولن، ١٩٦٦.

كيبيل، جيل، ضواحي الإسلام، مولد دين جديد في فرنسا، باريس، سويل، ١٩٩١.

ــــ انتقام الله: انبعاث الإسلام، والمسيحية، واليهودية في العالم الحديث، كيمبردج: مطبعة بوليتي، ١٩٩٤.

لوفو، ريمي، ويذهول دو ويندين، وكاثرين، ومحسن فنان وخديجة (محررون)، سعود، محمد خالد (محرر) مسافرون في الإيمان: دراسات جماعة التبليغ بصفتها حركة إسلامية عابرة للقوميات من أجل إحياء الإيمان، ليدن، ٢٠٠٠.

مينوريت، باسكال، اللغز السعودي: تاريخ، لندن: كتب زد، ٢٠٠٥.

رينتز، جورج اس. مولد الحركة الإصلاحي في المملكة العربية السعودية: محمد بن عبد الوهاب (١٧٠٣/ ٤ ـ ١٧٩٢) وبداية الإمبراطورية التوحيدية في شبه جزيرة العرب، لندن: الناشر العربي، ٢٠٠٤.

روزيليون، ألين، «بانتظار ما بعد الإسلامية»، حياة الأفكار ج ١٠، رقم ٦ (٢٠٠٥)، ص ٤٥ ـ ٥٥.

روي، أوليفييه، «ما بعد الإسلامية»، مراجعة للعالم الإسلامي والبحر الأبيض المتوسط، ج ، ٧٢. رقم ٨٥/ ٨٦ (١٩٩٩)، ص ٩ ـ ١٤٧.

سعيد، إدوارد، الاستشراق، التصورات الغربية للشرق، هارموندزورث، طبعة جديدة، ١٩٩٥.

سميث، ريتشارد ألان، بعد ما بعد الحداثة: التعليم، والسياسية، والهوية، لندن: مطبعة فالمر، ١٩٩٥.

تود، إيمانويل، مصير المهاجرين: الاستيعاب والعزل في الديمقراطيات الغربية، باريس، سويل، ١٩٩٤.

ويبر، ماكس، الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية، نيويورك: سكرابنرز، ١٩٣٠.

ويكتوروفتش، كوينتين، صعود الإسلام الراديكالي: التطرف الإسلامي في الغرب. لانهام. ام دي، راومان وناشرو ليتلفيلد، ٢٠٠٥.

(١٧)
جاذبية الإسلام «الأصيل» السلفية والشباب المسلمين البريطانيين

صادق حامد

مقدمة

تسارعت جاذبية السلفية للجيل الثاني من المسلمين البريطانيين في مطالع التسعينيات من ١٩٩٠. ويعتقد أتباعها أن فهمهم مستند إلى استعادة للدين الصحيح «النقي»، وتطبيق ديني أصيل خال من الانحرافات التاريخية والتراكمات التاريخية، وعودة إلى نسخة من الإسلام مثلما كان مفهوماً من الجيل الأول من المؤمنين. ويقترح هذا الفصل أن جاذبية السلفية للشباب المسلمين البريطانيين يمكن أن تعزى إلى تلاقي عدد من العوامل المتراكبة. ولقد صارت السلفية البريطانية، على كل حال، متنوعة إلى ذلك الحد الذي لم تبق معه بعد الآن قابلة للتمييز بوصفها حركة مفردة، مع أخذ تطورها انعطافات غير متوقعة، متحدية الاحتجاجات التوحيدية الشعبية. وهذا الفصل، بدل أن يقدم تاريخاً مفصلاً لظهورها وتأسيسها، سوف يعرض سرداً عريضاً يدور حول لماذا قام الفكر السلفي بالتنافس بنجاح في أوساط الاتجاهات الإسلامية الأخرى داخل المجتمعات الإسلامية في المملكة المتحدة وكيف قام الفكر السلفي بذلك.

شكر: أنا شاكر ليحيى بيرت على تشجيعه إياي على كتابة هذا الفصل

وعلى ملاحظاته التي قدمها على مسودة أولى. وأنا شاكر أيضاً لكل الناس الذين تحدثت إليهم والذين زادوا وعيي للمشهد السلفي البريطاني، وخصوصاً أسامة حسن الذي قدم اقتراحات لتحسين النص.

المسلمون البريطانيون مثل النسيج المزدان بالرسوم من خيوط متنوعة من مجتمع إسلامي عالمي بعدد من السكان يبلغ حالياً ١,٦ ـ ١,٨ من الملايين، ومنهم الثلثان من خلفيات جنوبية آسيوية[١]. وأكثر من خمسين بالمائة منهم ولدوا في المملكة المتحدة وما يقارب نفس النسبة منهم تحت عمر ٢٥ سنة، مع حوالى ٣٣ بالمائة تقريباً تحت عمر ١٦ سنة. وهم يضمون مسلسلة متنوعة من التقاليد الطائفية، ويمكن تحديد أربعة اتجاهات كبيرة: أوسع مجتمع هو التقليد البريلوي[٢]، ويليه الديوباندي[٣]، ثم المؤسسات المستلهمة من الجماعة الإسلامية[٤]، وأخيراً شبكة مسجد أهل الحديث[٥]. وكل هذه الاتجاهات من الناحية الثيولوجية والأيديولوجية اتجاهات مستوردة إلى المملكة المتحدة وجاءت مع وصول مجتمعات المستقرين من جنوب آسيا في الستينيات والسبعينيات.

ومع أن لفظَي السلفية والوهابية يستخدمان في الغالب بشكل يقبل التبادل بينهما فإن التعليق على الاختلافات أمر قيم. فيحيى بيرت وهو يكتب عن مؤسسة الاتجاهات السلفية في المملكة المتحدة فضّل أن يستخدم لفظ الوهابية ليصف به السلفيين البريطانيين[٦]. واعترض الأتباع بأن هذا اللفظ

(١) سري بيتش، «سكان بريطانيا المسلمون: استعراض»، في بريطانيا المسلمة: مجتمعات تحت الضغط. لندن: كتب زد، ٢٠٠٥، ص ١٨ ـ ٤٦.

(٢) يشير إلى خيط إسلام جنوب آسيا المتجمع حول تعاليم أحمد رضا خان (١٨٥٦ ـ ١٩٢١).

(٣) أتباع المدرسة الإحيائية الإسلامية التي بدأت في دار العلوم، ديوباند، الهند (تأسست في العام ١٨٦٦). وكانت هذه الحركة قد تطورت بصفتها رد فعل على الاستعمار البريطاني.

(٤) حركة دينية سياسية تشكلت في العام ١٩٤١ في الهند من المنظر الإسلامي السيد أبو الأعلى المودودي (١٩٠٣ ـ ١٩٧٩).

(٥) حرفياً تعني أهل الأحاديث النبوية، وهذه حركة إصلاح أخرى نمت من الهند في السبعينيات من ١٩٧٠. انظر: الفصل ٥ للمزيد عن أهل الحديث في هذا الكتاب.

(٦) جوناثان (يحيى) بيرت، «الوهابية في المملكة المتحدة: تجليات وردود فعل»، في م. الرشيد (محررة) الارتباطات العابرة للقوميات والخليج العربي، لندن: روتليدج، ٢٠٠٥، ص ١٦٨ ـ ١٨٤. وكان قد غير رأيه منذ ذلك الوقت حول المصطلح. انظر: مقالته «مجادلات وهابية»، ويمكن رؤيتها على موقعه في النت: <http://www.yahyahbirt.com/?p=119>.

غير دقيق لأنهم يزعمون أنهم يتبعون السلف الصالح، وهم أول ثلاثة أجيال صالحة من المسلمين الأوائل، ولا يتبعون شخصية من القرن الثامن عشر، هو محمد بن عبد الوهاب (١٧٠٣ ـ ١٧٩٢)، وفي الحقيقة لقد سبق أن كُتِبت كراسة اعتذارية تعالج نفس هذه النقطة[٧]. ومع ذلك فأصول الحركة السلفية الجديدة يمكن تعقب آثارها إلى القرن التاسع عشر وإلى المفكرين الإصلاحيين في مطالع القرن العشرين جمال الدين الأفغاني (١٨٠٧ ـ ١٨٩٧)، ومحمد عبده (١٨٤٩ ـ ١٩٠٥) ورشيد رضا (١٨٦٥ ـ ١٩٣٥). وبحسب خالد أبي الفضل، فقد تلاقى تياران من الفكر حين اختارت الوهابية لغة السلفية ورموزها وصار الاثنان غير قابلين للتمييز بينهما[٨]. فالسلفيون البريطانيون المؤثرون، اليوم، مترددون في دعوة أنفسهم بالسلفيين بسبب النزاعات الداخلية المريرة التي انفجرت في أثناء التسعينيات من ١٩٩٠ وبسبب المعاني الضمنية الجارية السلبية المرتبطة بها. فإذا وضعنا الاعتراضات جانباً، فإن من الممكن أن نربط المسلمين الذين ينجذبون إلى هذا المنظور من ناحية سلسلة النسب مع حركة الإصلاح التطهرية التي انفجرت في شبه الجزيرة العربية في القرن الثامن عشر[٩].

صعود السلفية البريطانية

تحديد الدخول الدقيق للأفكار السلفية إلى المملكة المتحدة أمر أقرب إلى التخمين، وحفنة فقط من المساجد هي التي تعرف نفسها علانية بأنها سلفية. والمسجد الرئيس من بينها هو مسجد غرين لين والمعهد السلفي في بيرمينغهام، ومسجد ابن تيمية في بريكستون، لندن، والمركز الإسلامي في

(٧) «الأسطورة الوهابية»، بقلم حنيف جيمس أوليفر، تقدم جدالاً غير معقد نوعاً ما ضد استخدام لفظ «وهابي». ويمكن قراءتها مباشرة على موقع: . <http://www.thewahabimyth.com>

(٨) خالد أبو الفضل، السرقة الكبيرة: الصراع لاستعادة الإسلام من المتطرفين، نيويورك: هاربر ـ كولنز، ٢٠٠٦. وكان قد وصف هذا بأنه إدماج يشكل «سَلَفْهابية» (منحوتة من سلفية وهابية) وبصفتها منهجية تفسيرية تتراجع إلى «أمن النص» وتمكن الأتباع من عرض قلقهم الاجتماعي السياسي عليها. انظر: خالد أبو الفضل «أيتام الحداثة وصراع الحضارات»، الحوار العالمي، ج ٤، رقم ٢ (ربيع ٢٠٠٢)، ص ١ ـ ١٦.

(٩) حامد الغار، الوهابية: مقالة نقدية، نيويورك: المطبوعات الإسلامية الدولية، ٢٠٠٢. توفر هذه المقالة تاريخاً علمياً وإن يكن جدلياً نوعاً ما للارتباطات.

لوتون، ولا ريب في أن المنظمة التي كانت أداة مفيدة في نشر السلفية في المملكة المتحدة هي جمعية إحياء منهاج السنة، وعلى يد قائدها منور علي، ويدعى أيضاً، أبو منتصر[١٠]. وهو يعتبر من الكثيرين أبا الدعوة السلفية (الوعظ) في المملكة المتحدة، ويعطى له الفضل في كونه المسؤول إلى حد كبير عن نشر السلفية في أوساط شباب المسلمين بإلقائه لعدد لا يحصى من الخطب في «الدوائر الدراسية» في المساجد، ومراكز المجتمع والجامعات في كل أنحاء البلاد[١١]. ومع أنه غير مؤهل رسمياً في الدراسات الإسلامية، فقد ترعرع في عائلة متدينة وكان أبوه مؤرخاً بارزاً. فالسنوات قبل سن العشرين للشاب أبي منتصر عكست التوترات المشتركة التي خبرها الجيل الثاني من المسلمين البريطانيين الذين كانوا يسعون لمصالحة التنشئة الاجتماعية الإسلامية مع تأثيرات أكثرية المجتمع غير المسلم. وبعد أن قرر أن يكرس نفسه لهوية دينية ملتزمة، سعى إلى التعلم عن الإسلام وحده من المصادر الإنكليزية التي كان يستطيع العثور عليها. والتناقض الذي قام بين ما فهمه من المثل العليا المتصلة بالنصوص وبين ما رآه يجري تعليمه وممارسته في المجتمعات الإسلامية قوّى عزمه على زيادة معرفته وعلى أن يشارك بها الآخرين من جيله. وهذا أدخله أحياناً في الاضطراب مع الأئمة التقلديين الديوبانديين والبريلويين الذين تحداهم في مساجدهم، وأحياناً كان يُرْمى مادياً في الخارج إلى الشارع.

بدأ أبو منتصر مساره الاحترافي في منظمة الشباب الإسلاميين حركة إصلاح الشباب المسلمين، وهي التي ساعد هو في تأسيسها في مطالع الثمانينيات من ١٩٨٠ مع قلة من أصدقائه وأفرادٍ من بيرمينغهام الذين كانوا قريبين من اتجاه أهل الحديث. وكان يقود هذه الحركة محمد عبد الكريم صاقب الذي كان مدير مدرسة الهجرة لبنات المسلمين في بيرمينغهام. ولكن أبا منتصر تولى لاحقاً قيادة حركة إصلاح شباب المسلمين

---

(١٠) ويمكن اليوم الاطلاع على عمل المنظمة في: <http://www.jimas.org>.

(١١) يجب أن يلاحظ هنا أن بداية جمعية إحياء منهاج السنة كانت قد تلقت العون لتكسب المصداقية بالمساندة الشخصية للعالم صاحب التأثير الدكتور صهيب حسن (والد أسامة حسن)، الذي كان في وقت من الأوقات قائد شبكة أهل الحديث البريطانية وعضواً مؤسساً لمجلس الشريعة الإسلامية في المملكة المتحدة.

بسبب مهاراته في الاتصالات وقدرته على جسر الفجوات الثقافية واللغوية التي كانت تبرز في صفوف الجيل الثاني، وذلك بشرح التعاليم الإسلامية بلغة إنكليزية فصيحة للشباب الذين لم يفهموا الأهمية الشعائرية للغة العربية أو لم يعرفوا لغة لسان أمهاتهم من لغة الأردو، أو اللغة البنغالية أو اللغة الكوجوراتية. وأدت النزاعات على القيادة إلى أن انفصال صاقب الذي تابع مع حفنة من الأتباع عمل حركة إصلاح شباب المسلمين، في حين أن أبا منتصر أسس جمعية إحياء منهاج السنة في العام ١٩٨٤. ومثّل هذا الانشقاق أول لحظة مهمة في تأسيس السلفية البريطانية ووضع علامة على التأثير المحدِّد لأبي منتصر. وكانت جمعية إحياء منهاج السنة، تحت قيادة أبي منتصر هي المنظمة الرئيسة من أجل ترويج السلفية في كل أرجاء المملكة المتحدة. وكان أبو منتصر ناجحاً في اجتذاب أفراد أعضاء رئيسين مثل أسامة حسين، وأبو علية ومتحولين إلى الإسلام أيضاً صاروا بارزين في السنوات الأخيرة، من مثل عبد الرحيم غرين، وأبو سفيان وعبد الحق بيكر، الذين احترموا كلهم حركيته الفعالة وإحساسه بالرسالة.

حماة الدين القويم: جاذبية السلفية

لاحظ سمير أمغار أن السلف الصالح كانوا متميزين بتقواهم النموذجية واشتغالهم بالفتوح العسكرية التي وضعت الأساس للإمبراطوريات الإسلامية. وهو يستشهد بالثيولوجيين البارزين الذين أسسوا علاقة سببية بين إيمان «السلف الصالح» وبين نجاحهم السياسي والاقتصادي التالي[١٢]. ومنذ ذلك الحين في كل مرة كان فيها المجتمع المسلم يجابه بأزمة سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية، كان الإسلاميون الإحيائيون يجادلون من أجل العودة إلى طريقة السلف الأول. والفهم السلفي المعاصر للدين مبني على أساسٍ نصي واضح ومحدد تحديداً ضيقاً[١٣]. ومن الناحية المنهاجية،

---

(١٢) «السلفية وردكلة الشباب المسلم الأوروبي»، في سمير أمغار، أميل بوبكور، مايكل إمرسون (محررون) الإسلام الأوروبي: تحديات للسياسات العامة والمجتمع. بروكسل: مركز السياسات الأوروبية، ٢٠٠٧، ص ٣٩ ـ ٤٠.

(١٣) يقدم كوينتان ويكتوروفتش خلاصة شاملة للأيديولوجية السلفية في كتابه إدارة الحركية الفاعلة الإسلامية: السلفيون، والإخوان المسلمون وقوة الدولة في الأردن: نيويورك: مطبعة جامعة ولاية نيويورك، ٢٠٠٠، ص ١١٣.

تعتمد السلفية على حرفية ما يتعلق بالكتاب المقدس، وتدور حول ثنائيات متضادة: توحيد (وحدانية الله) في مقابل الشرك، (كل أنواع الشرك الإلهي)، والولاء للسنة (الأسوة بالنبي) في قضايا الإيمان وشعائر الدين ضد البدعة، والاحترام الرمزي لأول ثلاثة أجيال أتقياء من المسلمين في مقابل رفض التاريخ الفكري الإسلامي اللاحق، ورفض التقليد (الالتزام بمذهب فقهي إسلامي واحد). مثلما كان كوينتان ويكتوروفيتش قد لحظ ملمحاً مميِّزاً للتأويلات السلفية، و هذا الملمح هو تصغير أو استئصال دور الذكاء الإنساني في تفسير النص:

«... استخدام الذكاء الإنساني والمنطق للمصادر الأصلية («العقلانية» في معجم السلفية). السلفيون يعملون كأن القرآن والحديث مفسران لنفسهما بنفسهما: إذا كان العالم يملك ما يكفي من التدريب والمعرفة، تكون حينئذ الأكثرية الساحقة من الأحكام المشتقة واضحة ولا تقبل النزاع. ونتيجة لذلك، لا توجد حاجة إلى استخدام الأنظمة البشرية من المنطق. فالعلماء، بمعنى من المعانى، يختزلون ليعملوا في علم الآثار القديمة للنصوص الإلهية: وظيفتهم هي ببساطة أن يكشفوا عن الحقيقة التي تكمن في مكان ما في القرآن والسنة. بهذا الفهم لا يوجد في الحقيقة شيء من مثل التفسير - فالنصوص إما أن تبيح أو تمنع معتقدات معينة، أو خيارات معينة، أو سلوكاً معيناً، هناك حقيقة مفردة مثلما أُوحي بها من القرآن والنبي محمد، ولا مكان للاختلافات التفسيرية أو الجماعية الدينية»[١٤].

ربما كان أبكر بيان في اللغة الإنكليزية عن المعنى الذي تمثله الدعوة السلفية كان مطبوعة مبكرة من جمعية إحياء منهاج السنة:

«الدعوة السلفية هي دعوة القرآن والسنة. إنها دين الإسلام - نقي وخال من أي إضافات أو محذوفات او تغييرات. إنها أن تلتزم بسنة الرسول (صلى الله عليه وسلم) والمؤمنين الحقيقيين (السلف الصالح). وكلمة السلف تعبير عن جمع يشير إلى الأنقياء الأوائل في الإسلام وإلى كل

---

(١٤) كيونتان ويكتوروفيتش، «تشريح الحركة السلفية»، دراسات في الصراع والإرهاب، ج ٢٩، رقم ٣ (٢٠٠٦)، ص ٢٠٧ - ٢٣٩.

أولئك الذين يسيرون على خطاهم في الإيمان، والأعمال، والأخلاق»[١٥].

نشرت في العام ١٩٩٣، وهي تضع الحدود للمواقف الثيولوجية والمنهاجية للفكر السلفي البريطاني المبكر. وهي توفر إطاراً عاماً وعريضاً وغير حصري وحاداً (ملمح مشترك) بنفس القدر الذي يوجد في الأدبيات السلفية المعاصرة. ومن الناحية الأسلوبية، فهي تمثل جنساً يتميز بأنه معتدل، يقدم إحالات إلى القرآن والحديث فقط وهي لها فقط إشارات مقابلة مع آيات أخرى ذات صلة من هذه النصوص الأولية. والخطة لا تنقطع إلا حين يكون ضرورياً فقط أن يشار إلى مجموعة مختارة من العلماء: الفقيه القروسطي تقي الدين بن تيمية (المتوفى في العام ١٣٢٨)، وعبد العزيز بن عبد الله بن باز (المتوفى في العام ١٩٩٩)، وناصر الدين الألباني (المتوفى في العام ١٩٩٩) ومحمد العثيمين (المتوفى في العام ٢٠٠٠)، الذين وفروا تفسيرات معاصرة. وزيادة على ذلك أدرجت في الوثيقة المعتقدات الرئيسة للمدخل السلفي بشكل «من هم السلفيون؟» ولدى فحص ذلك، لن يجد المسلمون الذين يقرؤون هذا الكتيب إلا القليل ليختلفوا معه في معنى أن النقاط المرجعية والإطار العام يحتوي على خطوط هادية قرآنية ونصائح نبوية وهي نواح معيارية من الإيمان والتطبيق الإسلاميين.

وهذا هو أيضاً على وجه الدقة المكان الذي يكمن فيه جوهر الجاذبية لمنظور السلفية: «الدعوة للعودة إلى الإسلام النقي ـ القرآن السامي وإلى السنة الأصيلة للنبي ـ [. . .] وفقاً لفهم وممارسة السلف»[١٦]. وبالنسبة إلى معظم المسلمين هي رسالة بسيطة على نحو مغر؛ لأنه ما من مسلم على الدين القويم سيرفض المصدرين النصين الرئيسين للإسلام اللذين هما موضع اتفاق شامل عليهما، حتى من المذاهب الفقهية غير السنية. ومن بين أكثر المطبوعات التي نشرتها جمعية إحياء منهاج السنة تأثيراً كانت ترجمة لكتاب الألباني صفة صلاة النبي. فهذا الكتاب أوضح محاولة أكثر علمية لإشاعة المنظورات السلفية، وتعززت بموجة من الأدب المترجم من

---

(١٥) مثلما اقتبست في مقدمة مختصرة للدعوة السلفية، أبزويتش، سفولك: جمعية إحياء منهاج السنة، ١٩٩٣، ص ١.

(١٦) نفسه، ص ١.

مهتدين للإسلام مثل داوود بيربانك وجمال زارابوزو، وخصوصاً أصول التوحيد بقلم بلال فيليبس، الذي كان قد قرئ على نطاق واسع خارج نطاق القراء التقليديين الميالين إلى السلفيين. والتوزيع الكبير لترجمة مولتها السعودية للقرآن الكريم[١٧] ولمجلات مثل الجمعة ساعد أكثر على نشر العقيدة السلفية، وكان الملمح البارز لهذه الكتب والمطبوعات هو أنها كانت مشبعة بتنوعات من تعبير «القرآن والسنة النقيان». وزيادة على ما تقدم، تكرار الأنماط العالمية، كان انتشار السلفية مضموناً بالاستثمار السعودي المالي في المؤسسات الدينية وتوزيع الأدبيات السلفية من المملكة العربية السعودية، التي كانت قد تعززت بدعم الخريجين من الجامعتين الدينيتين الرئسيتين في المملكة العربية السعودية[١٨].

في مطالع التسعينيات، شُغل السلفيون في نزاعات مستمرة بين التيارات المختلفة للمسلمين في بريطانيا. فهم اعترضوا على ممارسات المسلمين البريطانيين الذين اتبعوا فهوماً أكثر تقليدية كانت قد تشكلت من قرون من التفاعل الثقافي والتنوع الثيولوجي والاختلافات الفقهية المستندة إلى أعراف، وأوقات، وظروف محلية مختلفة. واعترض السلفيون بشكل خاص على «الإسلام الباريلوي»، وهو نسخة الأكثرية من المسلمين البريطانيين من جنوب آسيا. وهذا قابل للتحديد بثيولوجيته الخاصة، وممارساته الشعائرية من مثل التركيز في طبيعة النبي محمد ومكانته، والاحتفال بيوم مولده وبعدم السماح بطلب العون الروحي من الموتى المحترمين. وفي المقابل المتمايز ادعى السلفيون أنهم يمثلون «الحقيقة»:

«. . . أهداف الدعوة السلفية ليست مختلفة عن أهداف دعوة الإسلام. ولذلك يبقى السلفيون متميزين عن الفرق المختلفة والجماعات المختلفة في طريقة دعوتهم ومنهجيتها. فهم يدعون إلى الإسلام بوصفه كلاً كاملاً ـ إلى فهمه الصحيح وتطبيقه. والجماعات الضالة المنحرفة تشدد وتدعو إلى

(١٧) القرآن المجيد، ترجمة الدكتور محمد تقي الدين الهلالي والدكتور محمد محسن خان، الرياض، مكتبة دار السلام، ١٩٩٣.

(١٨) كتاب بيرت «الوهابية في المملكة المتحدة» يوفر استبصاراً في هذه الخلفية السياسية والاقتصادية.

نواح محددة من الإسلام، وبذلك فهي تهمل النواحي الأخرى من الإسلام ليناسب حاجاتهم، إضافة إلى فقدان الرؤية والغرض والمنظور الذي كانوا قد خلقوا من أجله»[١٩].

الشباب المسلمون الآسيويون الذين كانوا متعبين من «الإسلام الثقافي» ومن قيادة دينية كانت بعيدة وعاجزة عن التواصل مع الشباب، وجد في المنظور السلفي إسلاماً «منزوع الثقافة» وهو مدخل إلى الالتزام الديني بدا للشباب أنه صارم فكرياً وأنه مستند إلى البينة وأنه خال من الانحرافات المحسوسة للدين الشعبي (الفولكلوري) أو البدائل «الضعيفة» المعروضة من الاتجاهات الإسلامية المنافسة. وعن طريق التحدي المتعمد للإسلام الذي كانوا قد نُشئوا عليه، كان السلفيون قادرين على تحقيق الأصالة الدينية التي اعتقد الشباب أنها غائبة في أوساط إخوته من المسلمين. وفعلهم في إنكار السلطة لتقليد ديني منقول إليهم، ونقل السلطة إلى تقليد ديني آخر هو من اختيارهم يُمَكِّنُ للأفراد أيضاً. وتبني هوية سلفية في الوقت الذي ما زالوا فيه شباباً هو عملية تبادل وتوجيه جديد للغة الدينية، والرموز الدينية وبهذا الشكل هي جزء من بحث أوسع عن المعنى وعن بناء الهوية. وبسبب فقدانهم للنقاط المرجعية العلمية ولتصور المهاودة بالحل الوسط مع ثقافة الكافر (غير المؤمن)، لم يكن ينظر إلى رسائل الجماعات الأخرى على أنها رسائل مقنعة. ولتعزيز موقفهم وأصالتهم ولإسكات أولئك الذين لهم تمكُّن أدنى من الإطارات المرجعية العلمية، استشهد السلفيون البريطانيون مراراً بكبار علماء المملكة العربية السعودية ـ ابن باز، والعثيمين والألباني المتخصص بالحديث الشريف.

الدين القبلي: الجماعات الإسلامية بوصفها فرق كرة قدم

كان عقد التسعينيات هو العصر المحدِّد للجيل الثاني من الإحياء الإسلامي والحراكية الفعالة، وفي الحقيقة ربما كان هذا العقد هو الأشد بالنسبة إلى هويته السياسية. وعضوية الجماعة وفرت شبكات قوية من الصداقة التي تعتبر منتجاً فرعياً لهوية الجماعة، وهو مهمة على وجه

(١٩) انظر: مقدمة موجزة للدعوة السلفية، ص ٧.

الخصوص للشباب المسلمين الحريصين على الهرب من العنصرية العرقية، وشعور الشباب بأنهم جزء من شيء أكبر من أنفسهم. وهذه الشبكات غير الرسمية وفرت فرصاً لتطوير هوية إسلامية ولخلق مجتمعات تشاركت في المعنى وفي ممارسة دينية بديلة بنيت بتغيير بين الأجيال وتمرد ضد إسلام آبائهم.

الالتزام بهوية إسلامية وبحراكية فعالة مبنية من تداخل خليط من عناصر اجتماعية اقتصادية محلية وعناصر جغرافية سياسية دولية، وهي مرتبطة مع ظهور الهوية الإسلامية العالمية. لقد كانت «النخبة الإسلامية» صغيرة نسبياً في ذلك الوقت، في حين كان معظم الشباب المسلمين قد وافقوا على كون ممارستهم لدينهم اسمية، ويجربون في مجال تهجين هوياتهم الإثنية، والثقافية، والدينية التي كانت متأثرة تأثراً قوياً بتنشئتهم الاجتماعية الغربية العلمانية. على هذه الخلفية، كانت كل جماعة إسلامية تمتلك رسالتها الخاصة بها وتشديدها الخاص بها وكل جماعة أثرت في أساليب عمل الآخر وإنتاج الخطاب. وما كانوا يمتلكونه بشكل مشترك هو التزام نشيط بالوصول إلى الشباب المسلمين الذين كانوا ينظرون إليه بأنه قد انحرف عن الطريق المستقيم. وكما لاحظ لويس، فالسلفية، مثلها مثل الحركات الإسلامية الأخرى، سعت إلى إعادة خلق ماضٍ أضفيت عليه المثالية وهو «يضع عصراً ذهبياً في الماضي، الطوباوية التاريخية التي يمكن إعادة إنتاجها في الإسلام المعاصر»[٢٠].

في مطالع التسعينيات، كان الشباب المسلمون الذين أرادوا أن يأخذوا دينهم على محمل الجد، كانوا يستطيعون أن يختاروا بين ثلاثة متنافسين رئيسين. فإلى جانب جمعية إحياء منهاج السنة، كان اللاعبان المهمان في ميدان الحراك الفعال الإسلامي هما الشباب المسلمون. وحركة وحدة إسلامية شاملة هي حزب التحرير. وتُمَثَّل منظمات شباب الإصلاح الإسلامي في بريطانيا أفضل تمثيل بعمل الجماعة الإسلامية المستلَهم من الشباب المسلمين ومن منظمة الشباب المسلمين، ومنذ العام ١٩٩٧، بعمل جناح الشباب في رابطة المسلمين البريطانية، المستوحاة من حركة الإخوان

(٢٠) فيليب لويس، شباب، بريطانيون ومسلمون، لندن: كونتينيوم، ٢٠٠٧، ص ١٣٩.

المسلمين. ويستند المدخل الإصلاحي للشباب بشكل رئيس إلى ضرورة إعادة ربطهم مع تراثهم الديني وقلب الانحدار المنظور في الأخلاقيات. ومثل هذه النظرة تقوم على أساس الافتراض بأن الشباب يحتاج إلى بوصلة أخلاقية تعالج حاجاتهم الفكرية، والجسمية، والاجتماعية والروحية. واختلف الاتجاه السلفي بالتشديد على الاختلافات الثيولوجية والشعائرية، في حين كان لدى الإصلاحيين التزامات أيديولوجية أكثر. ويفضل الإسلاميون المعتدلون استراتيجية أسلمة اجتماعية تدريجية، في حين يفضل حزب التحرير منهاجاً ثورياً لرفع الوعي الديني والاختراق السياسي، ومع أن كل الاتجاهات كانت تريد «العودة إلى الإسلام» فقد اختلفت اختلافاً حاداً على الأولويات والاستراتيجيات.

في أواسط التسعينيات كان المشهد الإسلامي في بريطانيا محكوماً بالصراع بين السلفيين وحزب التحرير من أجل الهيمنة في ميدان الحراك الفعال الإسلامي. والعامل المهم الذي كان في صالح المنظور السلفي هو التصور بأن أتباع السلفية كانوا يملكون معرفة دينية أعلى. كان ينظر إليهم على أنهم يمارسون الإسلام ممارسة بينة عملياً حسب القرآن الكريم و«السنة الأصلية»، واكتسبوا الاحترام لأنهم يأتون لمساعدة إخوتهم المسلمين في الخطر المادي[٢١]. وكانت رسائل الآخرين قد اعتبرت أنها أقل اقناعاً، وذلك في جزء منه بسبب فقدانهم المعرفة الدينية والتبرير اللازم للدعوة. كانوا يقولون أنهم يعانون من منهج ضعيف (استراتيجية الدعوة) وكان ما ساعد قضيتهم هو زعمهم بأنهم كانوا يملكون إلى جانبهم علماء سعوديين كباراً، وهو ما أعطاهم سلطة وأسكت الآخرين الذين كانوا يمتلكون إطارات مرجعية أضعف، وكان تفوقهم على «الصبية الحليقين حلاقة نظيفة» من الشباب المسلمين ومن حزب التحرير قد تعزز بجهودهم الجادة في تعلم اللغة العربية. وصار التنافس بين الجماعات حاداً جداً في هذه الفترة إلى الدرجة التي اكتسب فيها شخصية قبلية وشابه التنافس والولاء في مشجعي كرة القدم.

---

(٢١) على سبيل المثال كان يعرف عن أعضاء جمعية إحياء منهاج السنة أنهم يتحدّون العنصريين في المناطق الحضرية مثل بيرمنغهام وبعض قيادات الجمعية الذين قاتلوا في أفغانستان مباشرة بعد انسحاب السوفيات.

قريباً من أواسط التسعينيات، صارت السلفية بوصفها رؤية دينية، مستقرة استقراراً جيداً على المستوى القومي، وذلك من خلال شبكة المساجد، والمطبوعات، ووسائل الإعلام ومحتوى كبير من الأدبيات المتوافرة على شبكة الإنترنت. واجتذب الاتجاه السلفي بشكل رئيس الجيل الثاني الشاب من مسلمي جنوب آسيا مع عدد مهم من المهتدين للإسلام من السود ومن البيض. وكان عمر الأتباع، في المتوسط من الأعمار بين ١٨ سنة و٣٠ سنة. وكانوا من الناحية الجغرافية في معظم الأحوال يقيمون بالقرب من المساجد السلفية التي سبق ذكرها. وبالمقارنة مع الجماعات الإسلامية الأخرى، بدا الاتجاه السلفي وهو يعرض هوية متماسكة كان الشباب يستطيعون أن يشتروها، وكانت تستطيع أن تشرح جاذبيتها القوية للمهتدين الباحثين عن «إسلام معقلن» ـ إسلام مجرد من قبلُ من تفصيلات وإشكالات التفكير الفقهي، وتعقيدات الثيولوجيا ودقائق السلفية[٢٢].

كان الالتحاق بالدعوة السلفية يعني الحصول على عضوية في هوية متعددة الإثنيات وفوق القوميات وإحياء الممارسات الإسلامية «النقية» وعلى شكل من دين اعتراضي. وفي التسعينيات، صار الذكور في جمعية إحياء منهاج السنة بشكل خاص بارزين بسبب ارتدائهم جاكيتات عسكرية، وبنطالات وأبواط. واختار كثيرون من السلفيين أيضاً أن يعرفوا بكنيتهم (اسمهم الإسلامي المسبوق بكلمة أبو، أو أم). علامات الهوية هذه كانت بيانات عن الاختلاف وبيانات أسست لحدود متنقلة ومادية إقليمية. وعلق المراقبون المسلمون في ذلك الوقت بالقول إنهم وإن لم يكونوا وحدهم، فالكثيرون من السلفيين كان ينظر إليهم بوصفهم متبجحين في علاقاتهم مع المسلمين الآخرين غير السلفيين، وكانوا يتميزون بموقف حصري غير متسامح، يعطي الناس انطباعاً بأنهم كانوا ينتمون إلى «الفرقة الناجية». والعاقبة التي نتجت عن النقد المتواصل القاسي لاتجاهات مذهبية أخرى ساعدت على الاستقطاب السلفيين ضد المسلمين الآخرين وعزلهم. وهذا أنتج توترات وآثاراً جانبية بين الأصدقاء، وأفراد الأسرة والتنظيمات الإسلامية الأخرى.

---

(٢٢) ألغار، الوهابية: مقالة نقدية، ص ٥٢.

النشوء والانشقاق: ظهور «السلفيين الممتازين» (السوبر)

وصل تطور السلفية البريطانية إلى مأزق حرج في العام ١٩٩٥ حين تسببت التوترات التي كانت جياشة طوال سنتين بين الفئات داخل جمعية إحياء منهاج السنة، تسببت في نهاية المطاف في أن تتصدع المنظمة وأن تترك انشقاقاً أيديولوجياً ومنهاجياً ما زال باقياً حتى هذا اليوم. فمنذ حرب الخليج في العام ١٩٩١، انقسم العلماء السلفيون حول وجود قوات الولايات المتحدة الأمريكية في قلب العالم الإسلامي. وكانت أصول هذا الكسر قد بدأت داخل المملكة العربية السعودية حين بدأ علماء أحدث سناً يسألون لماذا دعا الحكامُ الأمريكيين ليقاتلوا بلداً مسلماً آخر؟ وأسوأ من ذلك، أن يؤسسوا قواعد عسكرية على الأرض المقدسة. أيديولوجياً قاد هذه الشخصياتِ السلفيةَ الأحدثَ سناً اثنان من العلماء السعوديين: سلمان العودة (ولد في العام ١٩٥٥) وسفر الحوالي (ولد في العام ١٩٥٠)، ومن دُعوا شيوخَ الصحوة، الذين اكتسبوا البروز بنقدهم للحكومة السعودية. فكرياً تأثروا بالأفكار الإصلاحية من الإخوان، وكانوا أكثر اطلاعاً على العلاقات الدولية والاستراتيجيات الجغرافية السياسية.

يوفر ويكتوروفتش نَمْذَجَة مساعدة في التفريق بين الاتجاهات الرئيسة العالمية الثلاثة التي كان يمكن تحديدها نتيجة لهذه الحزبية البارزة، وهي الأنقياء، والسياسيون، والجهاديون[٢٣]. وفي هذا المخطط بقي «الأنقياء» موالين لمبادئ العقيدة السلفية وللدولة السعودية، وقاوموا أي محاولة لتحدي سلطة الحكام. وكانت أولويتهم الوعظ السلمي ـ إصلاح وتصحيح عقيدة المسلمين وممارستهم الشعائرية. و«السياسيون» ففي حين يوافقون على أهمية العقيدة السلفية، فقد حاججوا في أن على المنهج السلفي أن يأخذ بالاعتبار الحقائق الاجتماعية السياسية المعقدة والمتغيرة التي تحدث في العالم، إضافة إلى اهتمامات الدعوة السلفية. ومن جهة أخرى هناك «الجهاديون» الذين كانوا نافدي الصبر من الحالة الراهنة، وشاركوا في مسارح النزاع مثل أفغانستان وأرادوا أن يتخذوا عملاً مباشراً وأن

---

(٢٣) ويكتوروفتش، «تشريح الحركة السلفية»، ص ٢٠٧ ـ ٢٣٩. سمير أمغار يقدم تصنيفاً مشابهاً في كتابه عن «السلفية وردكلة شباب المسلمين الأوروبيين».

يستخدموا العنف لإحداث التغيير. والاتجاهات الثلاثة كلها تتشارك في المواقف السلفية في قضايا الثيولوجيا ولكنها تختلف في تحليلها للمشكلات في العالم الإسلامي وتختلف على الكيفية التي يجب أن تحل بها المشكلات[٢٤].

وكان لهذه التيارات أثر مباشر على المشهد السلفي في المملكة المتحدة. وصُدِّرت الانقسامات إلى بريطانيا. ففي حين أقامت جمعية إحياء منهاج السنة والأفراد المرتبطون معها روابط مع المعارضة السلفية السياسية في المملكة العربية السعودية، قاد عضو موالٍ للحكومة السعودية، وهو عبد الواحد (أبو خديجة) المعارضة داخل جمعية إحياء منهاج السنة. وتحدى أبا المنتصر وأولئك الذين كانوا متعاطفين مع حركة الصحوة، وهو ما أدى في النتيجة إلى تفتيت المنظمة طوال مدة عام. وبرغم المحاولات التي بذلها كبار الشخصيات داخل المجتمع السلفي لإصلاح الصدع، فقد صار غير قابل للمصالحة، وانفصل من الأنقياء، أبو خديجة وأخذ معه عدداً مهماً من الناس ليشكل منظمة الجمعيات الإسلامية لأهل السنة[٢٥]. وهي التي استمرت لاحقاً لتؤسس مطبوعات سلفية والموقع على النت salafi.com. ثم أسس الأنقياء المعهد السلفي في بيرمنغهام وصاروا معروفين بموقفهم غير المتسامح والجدلي بشكل متزايد نحو زملائهم السابقين إضافة إلى موقفهم الانتقامي نحو الجماعات الإسلامية الأخرى. لقد أقاموا نوعاً من محكمة تحقيق أنقياء بدأت تسمي المسلمين الآخرين بالمنحرفين. وهذا عكس كالمرآة التطورات في أمريكا، التي وقع فيها انقسام مرير بشكل مشابه[٢٦]. وبحسب أسامة حسن، وكان في ذلك الوقت عضواً كبيراً في إدارة جمعية إحياء منهاج السنة، كانت الانقسامات حتمية. وكان يعتقد أن جمعية إحياء منهاج السنة قد صارت ناجحة جداً وكبيرة جداً

---

(٢٤) ويكتوروفتش، في «تشريح الحركة السلفية»، ص ٢٠٧ ـ ٢٣٥.

(٢٥) أنشئت منظمة الجمعيات الإسلامية لأهل السنة في الأصل لتنافس اتحاد الجمعيات الإسلامية للطلاب وهي هيئة الدعم الرئيسة للطلاب المسلمين في المملكة المتحدة.

(٢٦) من أجل خلفية أكبر عن هذا انظر: المدونة المتبصرة من عشرة أجزاء من عمرلي «صعود وسقوط الدعوة السلفية في الولايات المتحدة»، <http:/umalee.com/2007/01/31/the-and-fall-of-the-salafi-dawah-in-us-final/.>.

بحيث أن التيارات المختلفة التي كانت تتابع مصالحها الخاصة كانت ستنفصل عاجلاً أم آجلاً[27].

ونموذج من نظرة قائد الأنقياء أبو خديجة والازدراء الذي تكنّه جماعته لزملائها السلفيين يمكن أن تلتقط من مادة في موقع نقاش الجماعة على الويب salafitalk.net يكتب في رسالة إلكترونية عن «إعطاء الدعوة إلى المبتدعين، طبيعتها، وشروطها، وسياقها» ويدرج بعض الأهداف الرئيسة من الذين أخفقوا مع المعايير السلفية الممتازة (السوبر):

«. . . نحن لم نوافق وعارضنا بلال فيلبس وارتباطاته العلنية مع أمثال علي تميمي، وزارابوظو، وجمعية إحياء منهاج السنة وآخرين معروفين بحزبيتهم (ارتباطاتهم بمنظمات/وحركات في هذه الحالة) وانحرافهم، وذهابهم إلى منابر من أمثال هؤلاء الناس ـ وكلهم معروفون بكونهم من الحركيين (نشيطون فعالون سياسياً)، وعلى منهج سفر وسلمان وعبد الرحمن عبد الخالق وآخرين»[28].

هذا مثال عن النزاع المستمر حول المنهج الحقيقي للسلفية وكيف أخفق الشخصية السلفية بلال فيليبس المعروف جيداً، بحسب ما يقولون، في المحافظة عليه. وتفاصيل الاختلافات الفعلية بين الدعاة الرئيسين المختلفين هي متاهة من النقاش الثيولوجي، والمزاعم، والمزاعم المضادة، والاتهامات والردود، التي يمكن أن توضع في نماذج بزيارة إلى مواقعهم الرئيسة على مواقع النت[29]. وعلى هذه المواقع اتُّهم الزملاء السلفيون «بالحزبية» أو «بالقطبية» أو بكونهم من «السروريين» أو «الخوارج»[30]. وبسبب استجواباتهم التي كانوا يجرونها بلا رحمة،

---

(٢٧) مقابلة مع المؤلف في ١١ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٧.

(٢٨) <http://www.salafitalk.net/st/viewmessages.cfm?Forum=6&topic=562>.

(٢٩) المرارة الشديدة من الجدالات عن «السلفيين الممتازين» واضحة بشكل خاص في موقع: <http://www.salafitalk.net:http://www.salafitalk.net/st/index.cfm,salfiManhaj.com: ويمكن العثور على مواقع تستلهم شيوخ الصحوة. من مثل: <http://www.islamicawakening.com>, <http://www.islamicawakening.com/articles.php?subcatID=78>.

(٣٠) الحزبية تعني ضمناً أن الأفراد/ الفئات تأثروا بالإخوان المسلمين، وأفكار سيد قطب (١٩٠٦ ـ ١٩٦٦)، ومحمد سرور ـ الذي كان شخصية سلفية بارزة عاش في المملكة المتحدة =

وشجب السلفيين الآخرين بسبب تزييفاتهم المزعومة للمعتقد السلفي الصحيح والمنهجية الصحيحة، بسبب ذلك دُعِي أبو خديجة وأتباعه من الأنقياء باسم «السلفيون الممتازون» (السوبر). ومرة أخرى هنا، يقدم تحليل ويكتوروفيتش لأنماط تفتت في الحركة السلفية عالمياً يقدم سياقاً أيديولوجياً هو الذي كان قد انعكس في حوارات مريرة في المملكة المتحدة[٣١]. وكان التنابز بالأسماء القبيحة تكتيك الصراع على السلطة لنزع الشرعية عن وثائق وشهادات الزملاء السلفيين[٣٢]. وأدى هذا في النتيجة إلى شكل من المكارثية الدينية حول قضايا مثل: مَن الذي اتبع المنهج الصحيح؟ ومن الذي كان سلفياً حقيقياً؟ وتستمر القوائم السوداء، والمقاطعة واغتيال الشخصية تقسم السلفيين البريطانيين إلى هذا اليوم. وكان لهذه الممارسة للتجريح أيضاً عواقب شديدة على العلاقات الشخصية بين الأعضاء وبين عائلاتهم وأدى إلى طلاقات، وإلى ما صار يعرف باسم «الإنهاك السلفي»[٣٣]، وهو تعبير يشير إلى الخسارة الشديدة للإيمان وانحدار حاد في الممارسة الدينية.

وفي هذه الفترة، على كل حال، لم يكن على أغلبية السلفيين فقط أن يدافعوا عن أنفسهم ضد الممارسات الاستجوابية للسلفيين الممتازين (السوبر)، بل كان عليهم أيضاً أن يعالجوا ظهور الاتجاه الجهادي السلفي، وهو الاتجاه الذي كان رأس الحربة فيه الجامايكي المهتدي إلى الإسلام عبد الله الفيصل (المولود في العام ١٩٦٠) والأردني/الفلسطيني أبو قتادة الفلسطيني المولود في العام (١٩٦٠). وكلا الرجلين سبّب قلقاً لجمعية إحياء منهاج السنة وللسلفيين الممتازين بسبب تفوق معرفتهما الدينية.

= طوال عقدين حتى أواخر التسعينيات ـ والخوارج، وهم أول فرقة راديكالية في الإسلام.

(٣١) كوينتان ويكتوروفتش، «الحركة السلفية: العنف وتفتيت المجتمع»، في مريام كوك، وبروس لورنس (محرران)، شبكات إسلامية من الحج إلى هيب هوب مطبعة جامعة كارولينا الشمالية، ٢٠٠٥، ص ٢١٥.

(٣٢) النقاش الذي يمتد بلا نهاية عمن هو السلفي الحقيقي يمكن رؤيته باستعراض كتيبات أنتجها موقع <http://salafiManhaj.com>، وعلى سبيل المثال «كن سلفياً جاداً!» من عبد السلام بن سالم السحيمي. وهو متوافر في: <http://www.salafimanhaj.com/pdf-page.php?pdf=460>.

(٣٣) صاغ التعبير العالم الصوفي البريطاني عبد الحكيم مراد في مقالته «الروحانية الإسلامية: الثورة المنسية». وهي متوافرة في: <http://www.masud.com.uk/ISLAM/ahm/fgtnrevo.htm>.

ومثلت بلاغتهما الجهادية أو التكفيرية مشكلة كبيرة للسلفيين البريطانيين من كل الآراء طوال بعض الوقت. وازداد التحدي تعقيداً بالسلوك الجهادي الغريب من سيئ السمعة أبي حمزة المصري (المولود في العام ١٩٥٨) والقائد البريطاني السابق لحزب التحرير عمر بكري محمد (المولود في العام ١٩٥٨). وما يميز هذا الاتجاه عن الأنقياء والسياسيين هو تحريضهم للمسلمين البريطانيين علانية على العنف في بريطانيا وعلى مهاجمة المصالح البريطانية في الخارج[٣٤]. وباستثناء البكري الذي هاجر إلى لبنان في العام ٢٠٠٥ وكان مهدداً بالاعتقال إذا عاد، أدين كل الآخرين وهم تحت حراسة الشرطة بموجب تشريع محاربة الإرهاب.

الهجوم المعاكس من «الإسلام التقليدي»

في الوقت الذي كانت فيه شعبية المنظورات السلفية تتنامى، وهذا في جزء منه اعتراض على الإسلام الأكثر تقليدية «إسلام العبادة» السائد في المجتمعات الإسلامية في جنوب آسيا، أُنقذ التقليد البريلوي، الذي كان في خطر من الترك الكامل من الجيل الثاني من المسلمين الآسيويين، بنفس عمليات العولمة والعبور للقوميات من الأفكار الدينية مثل السلفيين. فالعلماء الصوفيون المؤثرون مثل محمد هشام كباني (المولود في العام ١٩٤٥) حاولوا أن يستجيبوا للجدالات السلفية ضد الصوفية بأن أخذوا الاعتراضات العقائدية في معارضة مباشرة واستخدموا نفس المصادر النصية الأولية للدفاع عن تفسيراتهم للثيولوجيا وللمارسة الشعائرية. وموسوعة الكباني المكونة من سبعة مجلدات بعنوان موسوعة للعقيدة الإسلامية كان من بين المطبوعات الكبيرة المنتجة التي قدمت ردوداً علمية للأدبيات السلفية المناوئة للصوفية[٣٥]. وكما لاحظ رون غيفز، كان هذا المدخل جزءاً من مجموعة أوسع من الاستراتيجيات المنشورة من المجتمعات

---

(٣٤) من أجل أفضل رواية عن هذه الحراكيات حتى هذا التاريخ انظر: كوينتان ويكتوروفتش، صعود الإسلام الراديكالي. لانهام، إم دي: راومان وليتل فيلد، ٢٠٠٥، وشين أونيل ودانييل ماكغروري، مصنع الانتحار. لندن: هاربر ـ كولينز، ٢٠٠٦.

(٣٥) هشام كباني، موسوعة العقيدة الإسلامية، ج ١ ـ ٧، مؤسسة السنة في أمريكا. شيكاغو: مطبعة كازي، ١٩٩٨.

التقليدية لمجابهة جاذبية الجماعات السلفية والإصلاحية. لقد أدركوا أنهم لكي يكونوا جذابين للشباب فهم سيحتاجون إلى:

«... (١) أن يكسبوا ولاء المسلمين المولودين بريطانيين الذين كانوا قد سُلِخوا من الانقسامات الإثنية والدينية التي جاء بها آباؤهم من المكان الذي هم منه في الأصل. (٢) تطوير تحدٍ عقدي منهجي مستند إلى القرآن الكريم والحديث الشريف، يجابه تعاليم حركات الإصلاح. (٣) تطوير منهج تعليمي في بريطانيا ينافس دار العلوم التي أسستها الحركات الإصلاحية. (٤) تطوير بِنى تنظيمية تقارن مع الحركات المتماسكة التي توجد في أوساط المصلحين»[٣٦].

وكان هذا يعني عملياً تنظيم المزيد من النشاطات وإنتاج أدبيات هدفت إلى إعادة استرداد أعضاء المجتمع الأحدث سناً. ومع استبقاء الأفكار العامة الصوفية التقليدية قلدت حركة (طريق القرآن)، التي قادها العالم الباكستاني طاهر قادري (المولود في العام ١٩٥١)، الحركات الإصلاحية في بناها وفي أنماطها العملياتية لكي تكون أكثر جاذبية للشباب البريطانيين المسلمين. وأدت حراكيتها الفعالة إلى تأسيس المراكز التي وفرت التعليم الإسلامي وأطلقت مواقع على النسيج الإنترنتي إضافة إلى إصدار مجلة الإحياء (ريفايفال)، التي أشبهت مجلة اتجاهات (تريندز) التي أصدرها الشباب المسلمون.

في أوساط المجتمعات الديوباندية كانت العلاقة مع الخطاب السلفي أكثر تعقيداً لأنهما تشاركا تاريخياً في عناصر من النقد السلفي للبريلوية. فالاتجاهان انتقدا أيضاً التركيز الشديد من تفوق النبي صلى الله عليه وسلم، وثقافة المزارات والطقوس المرتبطة بذلك. واختلفوا اختلافاً حاداً، على كل حال، مع السلفيين حول عدم اهتمامهم في اتباع المذاهب الفقهية الإسلامية التقليدية وإعطاء الأولوية لدراسة الحديث الشريف على الفقه. وهذا أدى إلى أن بعض خريجي الجيل الثاني البريطاني من دور العلوم

(٣٦) رون غريفز، «الحديث، والبدعة، والتوثيق: تكرار أهل السنة والجماعة» في بريطانيا في دراسات إسلامية مقارنة، ج ١، رقم ١، لندن: إيكوينوكس للنشر المحدودة، ٢٠٠٥ ص ٣ ـ ٢٠.

الديوباندية أنتجوا كتباً يبررون فيها منهجيتهم عن توثيق الحديث الشريف، ويجادلون في أهمية اتباع مذهب واحد، مقترحين ضمناً تفوق المذهب الحنفي الذي يلتزمه تقليدياً معظم مسلمي جنوب آسيا. وشعر الديوبانديون أيضاً بالحاجة إلى الوصول إلى المسلمين الشباب الأحدث سناً عن طريق تقديم مؤتمرات كبيرة ليوم أو ليومين، كان فيها لأول مرة خطابات باللغة الإنكليزية، والتفتوا أيضاً إلى الوسائل الإلكترونية والمطبوعة لنشر رسائلهم. وأدركت القيادة بين هذين الاتجاهين الثيولوجيين الحاجة إلى أن تتكيف وتصير ذات علاقة في الوقت الذي كان شبابهما أكثر انجذاباً إلى التيارات السلفية والإصلاحية.

ومن جهة أخرى، كانت السلفية في المملكة المتحدة قد تأثرت بوصول صيغة مختلفة من الإسلام التقليدي، كانت في البداية قد انتشرت على يد المهتدي للإسلام الأمريكي ذي الشخصية القيادية العالم حمزة يوسف هانسون (المولود في العام ١٩٦٠)، فقد بدا وكأنه يأخذ بألباب سامعيه بعمق معرفته بالإسلام وإتقانه لجوانب متعددة من الثقافة بشكل واضح لمواضيع متعددة كالموسيقى، والعلوم، والأدب التقليدي. في وقت من الأوقات، استبعده سلفيون بارزون معتدلون بشكل علني بوصفه صوفياً، برغم أنهم كانوا في السر في تخوف من علمه. واتجاه الإسلام التقليدي، وهو صيغة فكرية، حركية فعالة من الصوفية التقليدية، صار شعبياً بالنسبة إلى العديد من المسلمين الشباب في أنحاء الطيف الطائفي والأيديولوجي. وفي واقع الأمر، استولى هذا الاتجاه على بعض السلطة من العلماء السلفيين، وهو ما أدى في النتيجة إلى تخفيض هالة القدرة المعرفية للسلفيين البريطانيين وإلى تقديم فهم أرحب، وأغنى للإسلام الذي شدد على الأبعاد الروحية للدين وتعزيز الفقه الذي كان يستطيع أن يدعي لنفسه إسناداً (سلسلة مستمرة من العلم).

وكان أثر رسالة حمزة يوسف قد تعزز ووجد رجع صداه من اثنين من المفكرين التقليديين البارزين الآخرين هما: البريطاني عبد الحكيم مراد (والمعروف أيضاً باسم تيم وينترز (المولود في العام ١٩٦٠)، وهو محاضر في الدراسات الإسلامية في جامعة كيمبردج، والشيخ الصوفي الأمريكي نوح كيللر (المولود في العام ١٩٥٤) وهو مقيم في الأردن.

لقد تحديا هيمنة التفسيرات السلفية والإصلاحية للإسلام. وتم تنفيذ ذلك بمحاولة النيل من القراءات المسيّسة للإسلام الموجودة في أدبيات الإسلاميين الإصلاحيين وتفكيك مزاعم الاستقامة النصية للسلفيين[٣٧]. وهذا الاتجاه مثّل بديلاً حديثاً واضحاً إلى حد كبير، وواسع الاطلاع شدد على الاحترام للمعرفة التقليدية مثلما هي ممثلة في المذاهب الفقهية التشريعية الأربعة والاعتراف بالتصوف (علوم التزكية الروحية للنفس) بوصفها ملحقاً صحيحاً من الإسلام التقليدي. ونتيجة رد الفعل المضاد هذا صارت شكلاً من «السلفية الجديدة» تُجَرِّئ الجماعات الصوفية التقليدية لجنوب آسيا، التي كانت حتى ذلك الحين محكومة بهيمنة الإسلاميين والسلفيين.

من ١٩٩٥ إلى ٢٠٠٠ أحدث هذا الاتجاه أثراً كبيراً على كل الجماعات عبر الطيف الإسلامي وبدأ يضع جدول أعمال الإصلاح الإسلامي في العديد من الطرق. ومما يستحق الذكر أيضاً أثر كتابات طارق رمضان الذي أمضى سنة في المملكة المتحدة يبحث من أجل كتابه المؤثر: أن تكون مسلماً أوروبياً، الذي ساعد على تقديم مناقشات إسلامية غربية علمية من أجل رؤية جامعة للإسلام في أوروبا. يوسف ورمضان كلاهما كانا، في طرق مختلفة، هامين على نحو حاسم، في توسيع فهم الإسلام بعيداً عن الطائفية الضيقة التي كانت قد أعاقت الشباب المسلمين البريطانيين حتى ذلك الحين. فخلف الكواليس صار عدد مهم من الأعضاء البارزين حديثي السن من كلا الاتجاهين، من السلفيين والإسلاميين، صاروا مهتمين بالمنظورات البديلة لكلا الشخصين. والمثال الملحوظ هو حقيقة أن جمعية إحياء منهاج السنة بدأت تدعو المتحدثين غير السلفيين حتى الصوفيين ليخاطبوا مؤتمراتهم السنوية الصيفية[٣٨].

---

(٣٧) كان عبد الحكيم مراد غزيراً في هذا الصدد، ومن أجل الأمثلة، انظر: أشيع المصادر من أجل «الإسلام التقليدي» <http://www.masud.co.uk/ISLAM/ahm/default.htm>.

(٣٨) وهذا موضح بالبينة لدى النظر في قائمة جمعية إحياء منهاج السنة للمتحدثين الضيوف في المؤتمر السنوي بين التسعينيات إلى مطالع العشرية الأولى بعد العام ٢٠٠٠ <http://www.jimas.org/cnfrncs.htm>.

أثر الإرهاب

كانت مضاعفات الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١ عاملاً كبيراً في تطور السلفية البريطانية لأن المزيد من انتباه الوسائل الإعلامية بدأ يركز في الدور المحتمل للسلفية السعودية والإرهاب. وجَشَّم الأنقياء والسياسيون أنفسهم العناء لينأوا بأنفسهم عن أيديولوجية القاعدة. ومن الجدير بالملاحظة أن مطبوعات السلفيين الممتازين (السوبر) كانت طوال أعوام عارضت التمرد ضد الحكومات الإسلامية، وأعادت إنتاج فتوى الشيخ الكبير ابن باز، التي تستنكر أيديولوجية وتكتيك ابن لادن، وفي الحقيقة كان ينبز أي واحد متعاطف مع القاعدة بأنه من الخوارج الجدد. وصارت الهجمات التي وقعت في لندن في ٧ و٢١ من تموز/ يوليو ٢٠٠٥، هي ٩/١١ البريطانية، وأثبتت أنها معلم مهم آخر في تطور السلفية البريطانية. والتدقيق المتزايد لوسائل الإعلام والتدقيق السياسي إضافة إلى قوة التشريع الجديد المناهض للإرهاب وفرت زخماً للتعاون بين المسلمين وإيجاد أرضية مشتركة للاتفاق. وبعد أن كيفوا بلاغتهم بعد ٩/١١، استحضرت تفجيرات لندن إلى الوطن الخطر الممكن للخطابات السلفية الحصرية المتطرفة. والمثال غير المتوقع لهذا هو انفجار أبي منتصر باكياً بالدموع واعتذاره علناً في مناسبة عامة جرت في العام ٢٠٠٥[٣٩]. فهو، والسلفيون البارزون الآخرون، بدؤوا يتشاركون في المنابر مع حمزة يوسف وقاموا بجهود لإبطال ما توصلوا إليه من أنه كان منطق الاستقطاب، الذي تراكم بعد سنوات البلاغة السلفية المتشددة. وبذل جهوداً إضافية ليصل إلى المسلمين الآخرين عبر الفواصل الطائفية، واليوم تحولت منظمة جمعية إحياء منهاج السنة من كونها الحاضنة للسلفية البريطانية إلى منظمة تطوعية بمكانة خيرية ووجه صديق. وبوصفه تنفيذياً رئيساً في جمعية إحياء منهاج السنة، بدأ أبو منتصر يبني جسوراً مع المنظمات غير الإسلامية، وهو حريص على بيان بريطانيته بياناً عملياً وبيان إحساسه بالواجب المدني. ومحاضراته الحالية في الدعوة مليئة بالإشارات إلى الفلسفة الغربية، والتاريخ البريطاني وأهمية العمل بين الأديان.

---

(٣٩) دائرة المدينة، ١٥ تموز/ يوليو ٢٠٠٥، برنامج المحاضرة الأسبوعية في لندن: ويمكن استعراض المزيد من المعلومات عن الخلفية في: <http://www.thecitycircle.com/events-full-text2php?id = 350>.

خاتمة

حاول هذا الفصل أن يبين أن البحث الذي قام به المسلمون البريطانيون الشباب من جنوب آسيا من أجل هوية دينية أدى في النتيجة إلى تبني توجيهات دينية من اختيار واسع من قوائم طائفية وأيديولوجية متنافسة. وكان تبني هوية سلفية في نهاية المطاف محاولة من الشباب كي يتعلموا دينهم وليمارسوه، فقد وفر لهم اليقين، وقاعدة بينة نصية قوية وهوية للجماعة. ولمدة من الزمن كانوا ناجحين جداً في كسب الشباب المسلمين إلى جانبهم وكسب مهتدين إلى وجهة نظرهم بوساطة حراكيتهم الفعالة، وبالصورة الجذابة وبزعمهم أنهم يبحثون عميقاً عن الإسلام الأصيل المدفون تحت قرون من التأثير الثقافي الغريب. وكان المشهد السلفي العربي منفصلاً تماماً وكان مغلقاً من الناحية اللغوية والثقافية للجيل الثاني من السلفيين البريطانيين. ومع ذلك، فالمؤسسات السلفية العربية المعتدلة المتأثرة سياسياً مثل اتحاد المنتدى الإسلامي، اتسعت للسلفيين غير العرب ولمجتمعات إسلامية أوسع منذ أواخر التسعينيات[٤٠]. وفي الوقت الذي كان فيه عدد مساجد السلفيين في الأرقام الثنائية المنخفضة فقد كان نفوذهم على نحو لا يتناسب مع ذلك نتيجة لفعالية توزيعهم للأدبيات ووجودهم القوي على نسيج الإنترنت[٤١].

ويمكن اليوم أن يوصف الناس الذين يؤيدون منظورات سلفية وصفاً عاماً بأنهم أولئك الذين ينجذبون نحو رؤية «السلفيين الممتازين» (السوبر)، وأولئك الذين يشعرون بارتياح أكبر مع أسلوب جمعية إحياء منهاج السنة، وآخرون هم الذين يمكن أن يوصف تطبيقهم العملي الديني بأنه «سلفية منهاجية» ـ قراءة حرفية للنص المقدس، ولكنهم ليسوا متراصفين مع أي جماعة على وجه الخصوص، وأخيراً، أولئك الذين قد يجوز أن يوصفوا بأنهم ما بعد سلفيين. والسلفيون البريطانيون البارزون من مثل أبي عليا، وأبي منتصر وأسامة حسن، لم يبقوا بعد الآن

---

(٤٠) من أجل خلفية عن الموضوع انظر: موقع: . <http://www.almuntadatrust.org/home>

(٤١) يقدر العدد الإجمالي بين ١٣ و٢٠ من إجمالي يصل إلى حوالى ١٥٠٠ مسجد على المستوى القومي.

موسوسين بتعريف أنفسهم بأنهم سلفيون. فكما لاحظ بيرت، اليوم، يكون «السلفيون المتشددون سابقاً هم، اليوم، سعداء بحمل اسم «سيدي»[٤٢] وبالتشديد على النواحي التقليدية من المذهب الحنبلي. وتعابير وممارسات مثل مولد[٤٣]، وذكر[٤٤]، ورحلة[٤٥]، وإجازة[٤٦]، كلها تم احتضانها ثانية، ولم تبق الصوفية هي الطقس المحتقر الساقط للآباء غير المتعلمين، مثلما كان يظن بها في السابق من وقت غير طويل جداً»[٤٧]. ويظهر الآن المزيد من الهويات المهجنة المعقدة، وإن شخصاً مثل أسامة حسن مستعد للذهاب بعيداً إلى حد الإشارة إليه بأنه وهابي - صوفي. وفي مقابلة مع المؤلف جادل في أن بعض التصنيفات المستخدمة من المحللين تفقد الطبيعة المعقدة المتطورة للاتجاهات السلفية البريطانية المعاصرة. وهذا يقف على النقيض في مقابل نقص الفروق الدقيقة في العروض التي تشرح بها السلفية في الأزمنة الحديثة وتشير إلى الطبيعة الحركية والعضوية لتشكيل هوية دينية. ويحاول الحركيون الفعالون البارزون الآن أن يجسروا الانقسامات الطائفية التي كان يظن فيما مضى أنه أمر مستحيل. وفي أعقاب غزو العراق والعنف السيئ بين المسلمين، كانت هناك محاولات بارزة لمصالحة الاتجاهات الثيولوجية المتعارضة. وعلى سبيل المثال رسالة الأمان[٤٨]، وعهد السنة[٤٩] هما منبران واسعان عقديان/ قانونيان تعاونيان مدعومان من علماء ومن قادة المسلمين البريطانيين عبر الطيف الطائفي. ولم يكن مفاجئاً، أن «السلفيين الممتازين» كانوا صخابين في معارضتهم.

وفي الختام، حاجج هذا الفصل هنا أن جاذبية السلفية في بريطانيا

---

(٤٢) كلمة احترام في مخاطبة الأخ المسلم.

(٤٣) الاحتفال بمولد النبي محمد صلى الله عليه وسلم.

(٤٤) ممارسة صوفية جمعية لذكر الله تعالى.

(٤٥) تقليد السفر للسعي في الحصول على المعرفة الدينية.

(٤٦) إجازة علمية لتعليم معرفة دينية.

(٤٧) يحيى بيرت، الإسلامي: استعراض <http://www.yahyabirt.com>.

(٤٨) يمكن رؤية التفاصيل في: <http://www.ammanmessage.come/index.php?lang=en>.

(٤٩) تعهد بالاحترام المتبادل والتعاون بين علماء المسلمين السنة، والمنظمات، وطلاب المعرفة الشريفة متوافر في: <http://www.yahyabirt.com/?p=99>.

للشباب المسلم يمكن أن تعزى إلى خمسة أسباب: **الأول**: عولمة الخطاب السلفي السعودي الممول تمويلاً جيداً، ومعززاً بتمويل المساجد، والتوزيع الكبير للأدبيات السلفية، والحضور المتفوق للسلفية على الإنترنت وتدفق الخريجين من الجامعة الإسلامية في المدينة المنورة في المملكة العربية السعودية. **والثاني**: الاستقبال الخصب في أوساط المسلمين المولودين بريطانيين الذين كانوا في حالة بحث عن هويات دينية تستطيع أن تستعيد ثقتهم الدينية وكبرياءهم. **والثالث**: هو أن جاذبية السلفية نمت عضوياً وتطورت بوصفين، بوصفها نتيجة للتأثير الخارجي للسلفية العالمية وبسبب التنافس مع الاتجاهات الإسلامية المنافسة والحوارات داخل صفوف السلفيين التي ظهرت من تفتت الخطاب السلفي دولياً، **والرابع**: رد الفعل المضاد الذي جاء من منظورات علمية تقليدية إسلامية، «سلفية عضلية»، على حد التعبير، أقنع سلفيين أكثر ميلاً إلى التأمل بالتخلي والانحياز إلى مفاهيم حضارة إسلامية أكثر اتساعاً وتطوراً، **وأخيراً**، مضاعفات ٩/١١ و٧/٧ من الهجمات الإرهابية أجبرت على الاستبطان والوفاق، والتلاقي في المكان الذي كان في السابق افتراقاً.

مسرد المراجع

أبو الفضل، خالد، «أيتام الحداثة وصراع الحضارات»، الحوار العالمي، ج ٤، رقم ٢ (ربيع ٢٠٠٢)، ص ١ ـ ١٦.

ـــ السرقة الكبيرة: السرقة الكبيرة: الصراع لاستعادة الإسلام من المتطرفين. نيويورك: هاربر ـ كوينز، ٢٠٠٦.

أبو خديجة، «إعطاء الدعوة إلى المبتدعين، طبيعتها، وشروطها، وسياقها»، <http://www.salafitalk.net/st/viewmessages.cfm?forum=6.

ألغار، حامد، الوهابية. مقالة نقدية، نيويورك: المطبوعات الإسلامية الدولية، ٢٠٠٢.

أمغار، سمير، «السلفية وردكلة شباب المسلمين الأوروبيين» في الإسلام الأوروبي: تحديات للسياسات العامة والمجتمع. بروكس: مركز السياسات الأوروبية، ٢٠٠٧، ص ٣٩ ـ ٤٠.

رسالة الأمان، <http://www.ammanmessage.com/inedxphp/lan=en>.

بيرت، جوناتان، «الوهابية في المملكة المتحدة: تجليات وردود الفعل»، في م. الرشيد (محررة) الارتباطات العابرة للقوميات والخليج العربي. لندن: روتليدج: ، ٢٠٠٥، ص ١٦٨ ـ ١٨٤.

ـــ الإسلامي: استعراض: <http://www.yahyahbirt.com>.

غريفز، رون «الحديث، والبدعة، والتوثيق: تكرار أهل السنة والجماعة» في بريطانيا في دراسات إسلامية مقارنة ج ١، رقم ١، لندن: إيكوينوكس إيكوينوكس للنشر المحدودة، ٢٠٠٥، ص ٣ ـ ٢٠.

جمعية إحياء منهاج السنة، مقدمة مختصرة للدعوة السلفية، إبزوينش، سوفولك: ١٩٩٣.

كباني، هشام، موسوعة العقيدة الإسلامية، ج ١ ـ ٧، مؤسسة أمريكا للسنة. شيكاغو: مطبعة كازي، ١٩٩٨.

لي، عمر، «صعود وسقوط الدعوة السلفية في الولايات المتحدة»، <http://umarlee.com/2007/01/31/the-rise-and-fall-of-the-salafi-dawah-in-us-final/>.

لويس، فيليب، شباب وبريطانيون ومسلمون، لندن: كونتينيوم، ٢٠٠٧.

مراد، عبد الحكيم، «الروحانية الإسلامية: الثورة المنسية»، <http://www.masud.co.uk/ISLAM/ahm/fgtnrevo.htm>.

مراد، عبد الحكيم، «الإسلام التقليدي». <http://www.masud.oc.uk/ISLAM/ahm/default.htm>.

أوليفر، حنيف جيمس، «الأسطورة الوهابية»، <http://www.thewahhabimyth.com>.

أونيل، شين، وماكغوري، دانيل، مصنع الانتحار. لندن: هاربر ـ كولينز، ٢٠٠٦.

بيتش، سري، «سكان بريطانيا المسلمون: استعراض»، في بريطانيا المسلمة، مجتمعات تحت الضغط. لندن: كتب زد، ٢٠٠٥، ص ١٨ ـ ٤٦.

تعهد بالاحترام المتبادل والتعاون بين علماء المسلمين السنة، والمنظمات وطلاب المعرفة الشريفة، <http://www.yahyabirt.com/?p=99>.

ويكتوروفيتش، كوينتان، إدارة الحركية الفاعلة الإسلامية: السلفيون والإخوان المسلمون، وقوة الدولة في الأردن، نيويورك: مطبعة جامعة ولاية نيويورك، ٢٠٠٠، ص ١١٣.

ـــــ «الحركة السلفية: العنف وتفتيت المجتمع»، في مريام كوك وبروس لورنس (محررون) شبكات إسلامية من الحج إلى هيب هوب، مطبعة جامعة كارولينا الشمالية، ٢٠٠٥.

ـــــ صعود الإسلام الراديكالي. لانهام، ام دي: راومان وليتل فيلد، ٢٠٠٥.

ـــــ ، «تشريح الحركة السلفية»، دراسات في الصراع والإرهاب. ج ٢٩، رقم ٣ (٢٠٠٦)، ص ٢٠٧ ـ ٢٣٩.

(١٨)
تغيير رؤى العالم والصداقة
استكشاف قصتَي حياتَي
سيدتين سلفيتين في هولندا

مارتين دو كوننغ

مقدمة(*)

«منذ حوالى أربع سنوات كان لدي العديد من المشكلات الشخصية، وكان مستقبلي كله مرسوماً، ولكني لم أكن أعرف أي شيء أكثر من ذلك، ولم أكن أعرف إن كنت أنا نفسي قد أردت ذلك المستقبل أو أني قد أردته لأن أناساً آخرين قد أثروا في اختياراتي كي أصير مثلما أرادوني أن أكون [...] شيء «ما كان يجب أن يتغير. كنت أريد السلام في حياتي، وأجوبة لأسئلتي. وهكذا سألت الله أن يهديني، وأن يعينني، وأن يقودني على «الصراط المستقيم» ولكنني لم أتوقع أبداً من الله أن يقودني إلى الإسلام».

الاقتباس المذكور أعلاه من أم سلمة، وهي امرأة هولندية مغربية قالته حين شرحت لي لماذا، بعد سنوات من «عدم ممارسة الإسلام فعلياً» التفتت

(*) شكر: أود أن أتوجه بالشكر إلى رويل مبير وجواس ويجميكرز، وإيدين بارتلز وجميع المشاركين في مؤتمر «السلفية بوصفها حركة عابرة للقوميات» التي عقدت في بيرغ إين دال (هولندا) في أيلول/ سبتمبر وفي تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠٠٧، وعلى تعليقاتهم واقتراحاتهم. وينطبق هنا إخلاء المسؤولية المعتاد.

إلى الإسلام من أجل أن تعيد ترتيب حياتها. وأم سلمة واحدة من النساء السلفيات اللواتي كن راغبات في التحدث إلي عن حياتهن، واختياراتهن التي اتخذنها، وبشكل خاص عن نمط حياتهن الدينية. والهدف من هذا البحث هو اكتساب التبصر في الكيفية التي يقوم بها السلفيون والسلفيات بشكل نشيط بخلق فكرتهم الخاصة عمّا يكَوِّن المعتقدات الإسلامية الصحيحة والممارسات الصحيحة، المستندة إلى تفسيرهم للعقائد السلفية. وسوف أنظر إلى «أساطيرهم الشخصية»: وهي الروايات الشخصية عن تلك الأنماط من السلوك والحوادث في الحياة المتصلة بالترجمة الشخصية المعدّلة باستمرار والتي تشكل الأجوبة لسؤال: «من أكون أنا؟»[1].

سوف أركز في هذا الفصل في حياتي امرأتين شابتين: أم سلمة وعائشة. وكان البحث في السلفية قد بذل القليل من الانتباه للنساء السلفيات، وبشكل خاص في هولندا. ومع ذلك، فالصحافيان جاني غرون وآنييك كرانينبيرغ[2] قد بحثا بحثاً كاملاً نساء شبكة هوفستاد في هولندا. وهذه الشبكة الأخيرة هي شبكة السلفيين الجهاديين بمن فيهم محمد بويري (قاتل مخرج الفيلم والكاتب ثيو فان جوخ مخرج فيلم الخضوع١ (سَبْمِشِن١) مع أيان هيرسي علي) من بين آخرين. وكان هناك عضو آخر مهم في هذه الشبكة هو سمير عزوز الذي ظهر أولاً في الصورة بعد أن حاول أن يصل إلى الشيشان كي يقاتل مع الجهاديين ضد الروس. واعتقل لاحقاً في العام ٢٠٠٤ بسبب امتلاكه خططاً لمهاجمة مطار شيبهول، وهو اتهام بُرِّئَ منه في البداية ولكنه فيما بعد حكم لمدة ست سنوات. وفي العام ٢٠٠٦ حكم بالحبس لمدة ثماني سنوات مرة أخرى بسبب التخطيط لهجوم إرهابي (وهو ما يسمى قضية بيرانها).

---

(١) مارجو بويتيلار، «البقاء قريباً بالخروج: المعاني السياقية للاستقلال الشخصي في قصص حياة نساء من أصل مغربي في هولندا»، الإسلام المعاصر، ج ١، رقم ١ (٢٠٠٧)، ص ٣ ـ ٢٢. ال. لانغينهوف وأرهاريه. «تحديد الموقع والسيرة الذاتية: سرد قصة حياتك»، في ان. كوبلاند وجيه. نوسبوم (محرران) الخطاب وهوية العمر، اللغة وسلوكات اللغة، نيوبري بارك، لندن: مطبوعات سيج، ١٩٩٣، ص ٨٢، ماك آدمز، دي.، القصص التي نعيش بها: الأساطير الشخصية وصناعة الذات، نيويورك: وليام مورو، ١٩٩٣، ص ٢٦٦.

(٢) جاني غرون وآنييك كرا نينبيرغ، بطلات في سبيل الله: المرأة المسلمة الراديكالية في شبكة هوفستاد، أمستردام: مولينهوف، ٢٠٠٦.

وفي دراسة أخرى، يقارن ويثيوس[٣] النساء الشيوعيات و«النساء الإسلاميات» الهولنديات، مركزاً في تناقض الخضوع المتخفي باسم التحرير: النساء اللواتي هن ضحايا الأبوية ولكن يبدو أنهن يذعِنّ أو وكأنهن يسعين حتى إلى إخضاع أنفسهن للذكور في هذه الحركات[٤]. وهذا موضوع يبرز بشكل متكرر في الكثير من الأدبيات الموجودة عن النساء وعن حركات «الأصوليين»: والسؤال هو لماذا تشارك النساء فيها في حين أن عقيدة هذه الحركات تعزز خضوع النساء للرجال؟ الجنس، من حيث الذكورة والأنوثة، هو نفسه موضوع مهم لهذه الحركات وهو موضوع يستخدم الغالب قضيةً لحشد المناصرين ونزع الثقة من القوى المعارضة[٥]. ففي هولندا على سبيل المثال كانت الجماعة التي أطلقت حملة ضد المنع المقترح للبرقع هي واحدة من الجماعات السلفية. وبحسب هولي[٦]، في الحركات «الأصولية» لا ينظر إلى سلوك النساء بوصفه عَرَضاً لأزمة أخلاقية فقط بل ينظر إليه بوصفه واحداً من أسباب تلك الأزمة. وتبدو هذه الأزمة مستشعرة من النساء كذلك حين ننظر إلى تركيز ميرتينز[٧] على الافتقار النسبي و«التفكير الجماعي» لشرح الراديكالية في أوساط النساء. وبحسب ما يقول، فإن مشاعر الغضب والإحباط حول التمييز، وحالات انعدام الأمان حول النفس والجماعة الاجتماعية التي ينتمي إليها الفرد، تجعل الناس عرضة للحركات الراديكالية التي تزودهم بهوية مضادة قوية. ولكن لا ميرتينز ولا ويثيوس، يقدم تحليلاً في العمق لحياة النساء العضوات في هذه

(٣) جولاند ويتيوس، «الجنوسة والطائفة: الإرهاب الإسلامي تحليل ومقارنة» في كي. شاهبازي (محرر) النساء الراديكاليات: النساء الشيوعيات الهولنديات (١٩٤٥ ـ ١٩٧٠) في النساء المسلمات الهولنديات (١٩٨٩ ـ حتى الآن) في تحليل مقارن، دين هاغ: وزارة الشؤون الداخلية والمملكة.

(٤) سارة براك، «القدرة المخوَّلة»، الجورنال الأوروبي للدراسات النسائية، ج ١٠، رقم ٣ (٢٠٠٣)، ص ٣٣٥ ـ ٣٤٦.

(٥) اس. جيرامي و ام. ليهنيرير «قدرة المرأة ودبلوماسية الأسرة: التفاوض مع الأصولية»، الجنوسة والمجتمع، ج ١٥، رقم ٤ (٢٠٠١). ص ٥٥٦ ـ ٥٧٣.

(٦) جيه. اس. هولي، «مقدمة»، في جيه. اس. هولي (محرر) الأصولية والجنوسة، نيويورك/ أوكسفورد: مطبعة جامعة أوكسفورد، ١٩٩٤، ص ٢٧.

(٧) رويل ميرتينز، «المسلمون الراديكاليون والمسلمات في النظر الاجتماعي ـ النفسي»، في كي. شاهبازي (محرر)، النساء الراديكاليات: النساء الشيوعيات الهولنديات (١٩٤٥ ـ ١٩٧٠) في النساء المسلمات في هولندا (١٩٨٩ ـ حتى الآن. . .) في تحليل مقارن. دين هاغ: وزارة الشؤون الداخلية والمملكة، ٢٠٠٧.

الجماعات نفسها، وهو الأمر الذي يترك العديد من الأسئلة من دون إجابات بالنسبة إلى الأسباب التي تجعلهن يلتحقن بحركات راديكالية محددة (نظراً إلى أنه ليس كل النساء اللواتي يعانين الحرمان أو يسعين لتمكين أنفسهن عن طريق الخضوع يَتَراصَفْن مع الحركات السلفية) وكيف يتصل هذا بالشبكات الاجتماعية التي ينتمين إليها، وبكلمات أخرى: هناك افتقار إلى تحليل للقدرة الإنسانية للنساء.

وفي هذا الفصل سوف أحاجج في أن التركيز في موضوعات تغيير رؤى العالم والصداقات في قصص حياة النساء يزودنا بالمزيد من الإجابات الكافية. وسوف أبدأ بسرد لأهم تطورات في أوساط الشباب المسلمين الهولنديين المغربيين، والحوار الإسلامي الهولندي وظهور الحركات السلفية في هولندا. وبعد ذلك سوف أصف وأحلل قصص حياة أم سلمة وعائشة. وأم سلمة امرأة شابة هولندية مغربية قبض عليها في العام ٢٠٠٦ واتهمت بالإخفاق في كشف معلومات عن خطط زوجها من أجل هجمات إرهابية. وعائشة امرأة شابة هولندية مغربية كانت جزءاً من شبكة هوفستاد حتى نهاية العام ٢٠٠٤.

ظهور الحركات السلفية في هولندا

الشباب المسلمون الهولنديون المغربيون والبحث عن إسلام «نقي»

تركز العديد من المناقشات التي تدور حول السلفية في هولندا في الشباب المسلمين وبشكل خاص في الشباب المسلمين المنحدرين من أصول مغربية. ومع الأخذ بالاعتبار الحقيقة التي ترى أن أولئك الذين يبلغون من الأعمار ما بين ١٠ إلى ١٩ سنة يمثلون ٢٠ بالمائة من السكان المغاربة المهاجرين وأن أولئك الذين يبلغون من الأعمار بين ٢٠ و٣٠، يمثلون ٢٠ بالمائة أخرى، فمن الواضح أن الشباب يكوِّنون جزءاً هاماً من المجتمع الهولندي المغربي في هولندا[8]. ومعظم الدراسات لا تولي إلا

(٨) في. فان دين ماغدينبيرغ، «التقرير السنوي المتكامل»، بحث نفذ في أثناء العمل بأمر مكتب التخطيط الاجتماعي والثقافي (اس سي بهي)، معهد البحوث الاجتماعية والاقتصادية. جامعة إيراسموس، ٢٠٠٤ ص ١٣ ـ ١٤.

انتباهاً قليلاً للطريقة التي يكون فيها الناس متدينين وللأسئلة التي تدور حول الكيفية التي ينشئون بها هويتهم الدينية. وفي بحثي الذي أجريته لدرجة الدكتوراه حاولت أن أملأ هذه الفجوة وسوف ألخص أهم النقاط هنا[٩]. والطريقة التي ينشئ الشباب بها هويتهم الدينية يمكن أن توصف على أفضل وجه بأنها البحث للوصول إلى الإسلام الصحيح أو النقي. وفكرة «الذات الحقيقية للمرء» مشتركة مع فكرة القلب الأصيل للإسلام الذي لا هو «مغربي» ولا هو «هولندي»، وفكرتا النقاء والحقيقة هما باستمرار الفكرتان المتفاوض عليهما مع غير المسلمين في سياقات مختلفة. وبالنسبة إلى السكان الهولنديين، يواجه الشباب المغربيون الهولنديون على نحو متزايد من الهولنديين من أهل البلاد الأصليين بالميل إلى تصنيفهم بأنهم مسلمون. وفي أثناء العقد الأخير من السنين فَسَّر كلا الطرفين من الهولنديين أهل البلاد الأصليين ومن الشباب المغاربة الهولنديين كذلك فسر الاختلافات الملموسة بين الطرفين بالإشارة إلى الناحية الدينية. وبحسب الهولنديين المغاربة يصنفهم الهولنديون من أهل البلاد الأصليين عادة تصنيفاً سلبياً، فالإسلام يصور بأنه موضع شك، ويتعلق بالإرهاب، وعدم التسامح، واضطهاد المرأة. وهذا ما يقود إلى حالة مربكة يكون البحث في خلالها عن هوية مسلمة، فيما يتعلق بالشعب الهولندي من أهل البلاد الأصليين، بحثاً يعني محاولةً لتجاوز الانشطار الملموس بين «مغربي» و«هولندي»، والتسامي عليه. وهكذا قول أحد الشباب: «حين أكون مسلماً، لا يهم إن كنت مغربياً أو هولندياً». وفي الوقت نفسه فهي تعني أيضاً محاولة الإبقاء على مسافة معينة نحو المجتمع الهولندي ونحو والديهم. فالشباب المغاربة الهولنديون بإنشائهم لهويتهم الخاصة بهم ليس عليهم فقط أن يتعاملوا مع غير المسلمين ومع آرائهم حول الإسلام، ولكن يجب عليهم أيضاً أن يتعاملوا مع المسلمين الآخرين ومع معتقداتهم وممارساتهم.

---

(٩) مارتين دوكوننغ، «نتم تتبعون سبيل الشيطان: نحن نحاول أن نتبع سبيل الحق». التفاوض مع الشر في بناء هوية الشباب المغربيين الهولنديين المسلمين. في ال. مينيما وات. فان دورن ـ هاردر (محرران)، التغلب على الشر في الدين والثقافة: حالات دراسية، أمستردام/ نيو يورك: رودوبي، ٢٠٠٨أ، ص ١٣٧ ـ ١٤٨. البحث عن إسلام «نقي» اختلافات وصياغات الشباب المسلمين المغاربة والهولنديين، أمستردام: بيرت بكر، ٢٠٠٨.

فالوالدان يشكلان سلوك أطفالهم من ناحية الحلال (المباح) والحرام (المحظور)، والوالدان يقصان القصص عن حياة النبي محمد صلى الله عليه وسلم، الذي يخدم ليكون نموذجاً للقدوة، وهم يعلّمون أطفالهم كيف يصلون. وبالنسبة إلى الآباء تبقى المغرب مهمة بوصفها إطاراً مرجعياً مستمراً لوجودهم في المجتمع الهولندي ومهمة أيضاً لمعتقداتهم الدينية وممارساتهم. ولكن هذا ليس هو القضية بالنسبة إلى الجيل الثاني من الشباب المغاربة الهولنديين. وهذه، جزئياً، عملية عادية يحاول الجيل الجديد في أثنائها أن يكيف تقليداً دينياً موجوداً لتحديات الحداثة. وبسبب التغيرات الحتمية التي تأتي مع إعادة التفسير هذه، كثيراً ما يَخْبُر الكثيرون من كبار السن هذه التطورات ويعانون، الأسى والحنين الحلو المر إلى الماضي. وأحياناً قد يقود هذا إلى المنازعات حول سؤال من هو الذي يفسر الإسلام بالطريقة الصحيحة؟ ومن هو الذي يمثل «الحقيقة»؟

وللفتيات موقع مهم في سياسة الهوية لدى الشباب المسلمين لأنهن يعتبرن مسؤولات عن إعادة إنتاج ثقافة آبائهن والإسلام. والفتيات، يدقَّق فيهن مراراً أكثر بكثير من الشبان من طرف المغاربة الهولنديين الآخرين ومن أفراد الشعب من أصل هولندي الذين يركزون في سلوكهن ولباسهن. وبتسييس الجنوسة في العلاقة بالإسلام، تصير الفتيات الشابات هن قلب الصراع بين المسلمين وبين الشعب الهولندي من سكان البلاد الأصليين على السيطرة على المسلمين المغاربة الهولنديين في هولندا. ومع ذلك، فالفتيات أنفسهن لسن عاملات سلبيات في هذه الحوارات. ولكنهن بتوضيحهن بناءهن الخاص بهن للإسلام الحقيقي يحاولن أن ينجزن المساواة الجنوسية. وبالنسبة إلى الشعب الهولندي من أهل البلاد الأصليين، تستخدم البنات أيضاً خطاب الإسلام الحقيقي للدفاع عن أنفسهم وعن الإسلام ولينتقدن الأنماط الشائعة التي يروجها عنهن الهولنديون من أهل البلاد الأصليين.

وبالنسبة إلى الشباب، فلكي يبنوا المراجع المتوافرة من المعرفة يجب عليهم أن يجمعوا المعرفة عن الإسلام. وصارت الإنترنت أداة من أهم الأدوات التي يستخدمها الشباب حين يبحثون عن مصادر موثوقة وأشخاص موثوق بهم. ومع أن معظمهم يميل إلى البحث عن المعلومات على مواقع

إنترنت للمغاربة الهولنديين[١٠]، وتبرز مواقع الحركات السلفية في هولندا بسبب صداقتها للمستخدم والعدد الضخم من النصوص والإجابات الموجودة للأسئلة المحددة التي تطرحها أجيال أحدث سناً. ولذلك، ففي كل المناقشات تقريباً، تُستخدَم نصوص من هذه المواقع لإجابة أسئلة الناس الآخرين أو لإقناعهم بصحة آرائهم الخاصة بهم.

العولمة، والعلمنة والأمن: صعود الحركات السلفية الهولندية

إن أحداث ٩/١١ وقتل فان جوخ على يد محمد بويري في شهر تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠٤ تخدم بصفتها الأمثلة التي تستخدم لتشرح ما هو الخطأ في الإسلام، أو على العكس، ما هو الخطأ في البلدان المضيفة للمهاجرين المسلمين. في هولندا، يدرك المسلمون وغير المسلمين أن نقد الإسلام والمسلمين لم يبق منذ ٩/١١ محرماً وفي بعض الحالات يعتبر مقبولاً تقريباً أن تفعل هذا النقد بأقوى طريقة ممكنة: وفي بعض الأحيان كان يتم التعبير عن نقد الإسلام بأقسى التعابير وأشدها فظاظة. وبعد ١١/ ٩، ولكن بشكل خاص نتيجة لقتل فان جوخ، في ٢ تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠٤، لم يكن الخطاب عن الإسلام في الحوارات العامة مزيجاً من قضايا تتعلق بدور الدين في الفضاء العام في بلد علماني، وعن الهجرة، والاندماج فقط، ولكن الخطاب الآن يتعلق أيضاً بالأمن و«بالحرب على الإرهاب». وصارت الحركات السلفية بوجه خاص هي محط الانتباه، تربطها بعدم التسامح، وترويج العنف ضد «الكفار» واستثارة الكراهية ضد السياسيين وضد قادة الرأي الآخرين.

ومهما يكن، فإلى جانب مطبوعة بويجس المفعمة بالتبصر وفريقه للبحث[١١] وإلى جانب بعض المطبوعات من دوائر الاستخبارات والأمن، ليس كثيراً المعروف حول ظهور الجماعات السلفية في هولندا. وما نعرفه هو أن معظم قادة الجماعات هاجروا إلى هولندا في الثمانينيات من ١٩٨٠

(١٠) المغربي ـ الهولندي هنا تشير إلى مواقع الويب التي تشير بالاسم والنظرة إلى المغرب وهي تستهدف جمهوراً مستمعاً مغربياً هولندياً.

(١١) فرانك بويجس، وفروكجي ديمانت وعاطف حمدي، مقاتلون لأرضهم الخاصة بهم: المسلمون الراديكاليون والديمقراطيون في هولندا، أمستردام: مطبعة جامعة أمستردام، ٢٠٠٦.

والتسعينيات. ويجب أن ينظر إلى هجرتهم وإلى ظهور الحركات السلفية في أوروبا في سياق التطورات الداخلية في المملكة العربية السعودية (حيث قام نظام الحكم بتحييد شيوخ الصحوة أو أجبر بعضهم على اللجوء إلى أوروبا) وفي سورية، وفي مصر، بالاشتراك مع الهجرة العالمية والتطورات في السياسة العالمية[١٢]. في أثناء التسعينيات، وبسرعة متزايدة بعد ١١/٩، تطورت فروع السلفية إلى حركات اجتماعية من طريق بناء مساجدهم الخاصة بهم والمواقع على النسيج الإنترنتي وشبكات غير رسمية استخدمت من أجل حشد الموارد وتوزيعها. ونستطيع اليوم أن نميز بين ثلاث مجموعات رئيسة، وكل مجموعة لها انقساماتها الداخلية الخاصة. أول هذه جميعاً هم السِّلِيفِيون (سَلَفي كما يمكن أن تنطق في الهولندي، وسيليفي هو النعت الذي أعطوه لأنفسهم)، وهي مجموعة الاستكانة التي تتبع الشيخ ربيع المدخلي، الذي يعتبر موالياً للدولة السعودية. وترفض هذه المجموعة أن تشارك في أي دور في السياسة (الهولندية) أو أن تصير مقحمة في القضايا المجتمعية وتزعم أنها غير عنفية. وأحد الوعاظ الرئيسين داخل هذه المجموعة هو عبد الله بوشتا بالإضافة إلى العديد من المسلمين من الهولنديين المسلمين من أهل البلاد الأصليين الذين درسوا في المملكة العربية السعودية. وتتألف المجموعة الثانية من السلفيين الأكثرين انشغالاً بالناحية السياسية، والذين هم أيضاً غير عنفيين ولكن ينخرطون في السياسة القومية والدولية. وفي العام ٢٠٠١ قام أهم قادة لهذه المجموعة في أمستردام (إمام شيرشبي)، وفي لاهاي (إمام فوزي جنيد) وفي تيلبيرغ - في جنوب هولندا (إمام أحمد سلام) قاموا بتأسيس لجنة المؤسسة الإسلامية لأهل السنة في هولندا. والإمامان فوزي جنيد وأحمد سلام كلاهما من أصل سوري وكانا مرتبطين من خلال دوائر الأمن الهولندية مع الإخوان المسلمين. والمؤسسة جزء من لجنة أهل السنة في أوروبا مع وجود أعضاء فيها في إسبانيا، وفرنسا، وألمانيا، وبلجيكا، وإنجلترا، وعدنان العرعور (هو من سورية أيضاً) رئيس لها. والمجموعة الثالثة هي المعروفة بالفرع الجهادي/ التكفيري من السلفية في هولندا، وهي في كل الحالات تقريباً

(١٢) دبليو. واردينبيرغ، خطط مؤسسية للإسلام في هولندا في منظور أوروبي، دين هاغ، ٢٠٠١ ص ٨٥ - ٨٦.

مرتبطة ارتباطاً مباشراً وغير مباشر بقلب شبكة هوفستاد القديمة (وهي الشبكة التي يعتبر مغتال فان جوخ، محمد بويري، وصديقه سمير عزوز أشهر الأعضاء فيها). في كل هذه التيارات، ولكن على وجه الخصوص في شبكة هوفستاد، تقوم الشابات بلعب دور مهم بوصفهن المترجمات، والمساعدات في تسهيل الأمور، والمفكرات.

لقطات من حياتَي امرأتين

عائشة وأم سلمة كلتاهما تنحدران من أصول مغربية وكلتاهما صارتا منتميتين إلى الحركات السلفية بعد أن اجتازتا مدة من عدم «الممارسة الحقيقية» للدين. وهذه المدة الانتقالية يجب اعتبارها نوعاً من التحول. وقبل أن ألتفت إلى قصتي حياتيهما سوف أوضح بتوسع بعض القضايا التصورية المهمة التي تنطوي في طيات التغييرات التي خبرتاها. التحول هنا يعتبر تغييراً «راديكالياً في رؤية العالم والهوية»[١٣]. هناك كمية كبيرة من الأدبيات عن التحول، ومعظمها يتعامل مع أناس يتحركون من تقليد ديني كبير إلى آخر. وقد قارن البحث التنافس بين أديان بوصفها أفكاراً في السوق الدينية. وينظر إلى الدين في هذا المعنى بوصفه سلعة مطروحة في السوق المتوسعة للسلع الدينية التي يمكن أن تُلتقط وتُشترى من الناس المتدينين. هذا النوع من الأسلوب اكتسب اتِّباعاً واسع الانتشار وهو يُطبق على حركات دينية جديدة[١٤]، ومسيحيين[١٥]، ومسلمين[١٦]. وضمن هذا

---

(١٣) هنري غورين، «نموذج السوق الديني والتحول: نحو مدخل جديد»، التبادل، ج ٣٥، رقم ١ (٢٠٠٦)، ص ٥٢.

(١٤) إل. آر. إياناكون، «الاختيار العقلاني: إطار عمل للدراسة العلمية للدين»، في إل. ني. يونغ (محرر) نظرية الاختيار العقلي والدين: بحث وتقويم، نيويورك: روتليدج، ١٩٩٧.

آر. ستارك وآر. فنك، أعمال الإيمان: شرح الجانب الإنساني للدين، بيركلي: مطبعة جامعة كاليفورنيا، ٢٠٠٠.

(١٥) هنري غورين، «نموذج السوق الديني والتحول: نحو مدخل جديد»، التبادل، ج ٣٥، رقم ١ (٢٠٠٦)، ص ٣٩ ـ ٦٠.

(١٦) اس. أليفي، المتحولون مع الإسلام: المسلمون الجدد في أوروبا. باريس: الهارمتان، ١٩٩٨.

جي. هوفمان، المرأة المسلمة: النساء المتحولات إلى الإسلام في ألمانيا، فرانكفورت مين: معهد علم الأناسة الثقافية والإثنولوجيا الأوروبية، ١٩٩٧. =

البحث استكشفت أنواع مختلفة من الدوافع إلى التحول، وحُلِّلت أنواع الإجابات التي توفرها الأنماط المختلفة من الإسلام للمتحولين في الأوقات المختلفة والأماكن المختلفة[١٧]. وترى وهلراب ـ سَهْر التحول بوصفه انتقالاً رمزياً لخبرات الأزمة التي تقدم حلاً لمشكلات شخصية عديدة. وفي دراستها، التي ركزت بشكل خاص في التحول من تقليد دين كبير آخر إلى الإسلام، فهي تجادل في أن هذه العملية تأتي، إلى الوجود، بنوع جديد من الانتماء والمجتمع، في الوقت الذي تقدم فيه تناقضاً كبيراً مع ثقافة الأصل وتقدم فيه إطار عمل انتقادي يتداخل به مع المجتمع[١٨].

ومع أن هذه الدراسة لا تدور حول التحول من تقليد كبير إلى آخر، فالكثير من النواحي التي ذكرت أعلاه، هي مع ذلك، واضحة أيضاً في قصص حياتَي أم سلمة وعائشة. وتحولهما هو ما يسميه ستارك وفنك إعادة انتماء داخل نفس التقليد الديني[١٩]. ولكي نحلل هذا، فأنا أركز في الخيارات التي اتخذتها النساء في السوق الديني. اتخاذ خيارات والتفكر فيها نواح مهمة من بناء هوية[٢٠]. والمسألة المفتاح المرتبطة بعملية اتخاذ خيارات والتفكر فيها هي القدرة الإنسانية. وينظر غالباً إلى اشتغال النساء في الحركة الدينية بأنه علامة على الخرافة، واللاعقلانية والتزمت من الأنثى أو أنه نتيجة لوعي كاذب[٢١]. وخضوعهن المحسوس لسيطرة الذكر

= ام. وهلراب ـ سهر، «رمزية المسافة: التحول إلى الإسلام في ألمانيا والولايات المتحدة»، في كي. فان نيوكيرك (محرر) الجنوسة والتحول، أوستن: جامعة تكساس، ٢٠٠٦، ص ٧١ ـ ٩٢.

(١٧) كارين فان نيورك، «مقدمة، الجنوسة، والتحول إلى الإسلام في الغرب»، في كي. فان نيورك، (محرر) نساء يعتنقن الإسلام: الجنوسة، والتحول في الغرب، أوستن: جامعة تكساس، ٢٠٠٦، ص ١ ـ ١٧.

(١٨) ام. وهلراب ـ سهر، «رمزية المسافة: التحول إلى الإسلام في ألمانيا والولايات المتحدة»، كي. فان نيوكيرك (محرر)، الجنوسة والتحول، أوستن: جامعة تكساس، ٢٠٠٦، ص ٧١ ـ ٩٢.

(١٩) آر. ستارك وآر. فنك، أعمال الإيمان: شرح الجانب الإنساني من الدين، بيركلي: مطبعة جامعة كالفورنيا، ٢٠٠٠، ص ١١٤.

(٢٠) إيدين بارتلز، « «غطاء الرأس هو اختياري الخاص» » في ني. بارتلز، ايه. في. هارسكامب و اتش. ويلس (محررون) صنع الثقافة، كسر الثقافة: مقالات لهانز تنيكيس عن إمكانات واستحالات التأثير على الثقافة، ديلفت: دار نشر إيبورون، ٢٠٠١، ص ٥٦.

(٢١) سارا براك، «تخويل القدرة الإنسانية»، الجورنال الأوروبي للدراسات النسوية، ج ١٠، رقم ٣ (٢٠٠٣)، ص ٣٣٥ ـ ٣٤٦. =

يفهم في الغالب فهماً رديئاً. والنساء، على كل حال، أكثر من مجرد موضوع أو رموز للحركات الدينية، مثلما تبين فرانكس في بحثها عن الحركات الإحيائية المسيحية والإسلامية[٢٢].

أم سلمة: من أنا؟

تبلغ أم سلمة الثالثة والعشرين سنة من عمرها وتعيش في بلدة إقليمية تاريخية صغيرة في جنوب هولندا. وتنحدر من أصول مغربية وكانت قد ولدت ونُشِّئت في هولندا. ودرست في مدارس ابتدائية وثانوية مسيحية. وسجلت، لاحقاً، في مدرسة ثانوية مهنية، ودرست فيها من أجل الحصول على درجة عالمية في الأعمال التجارية. وكان لها في أثناء معظم طفولتها أصدقاء معظمهم من الهولنديين من أهل البلاد الأصليين، وقلة فقط من الأصدقاء المغاربة ـ الهولنديين والأتراك ـ الهولنديين. واستمتعت بالخروج مع أصدقائها، واحتساء الخمور، وكان لها عدد قليل من الأصدقاء الشباب. وبحسب صديقاتها من البنات، فقد كانت تحب صحبة الأولاد وكان لها صديق شاب واحد لأطول مدة من الزمن. وبعد مدة صارت مخطوبة له وكانا قد خططا للزواج. وبحسب أم سلمة لم تكن هي وعائلتها مسلمين يمارسون الإسلام فعلياً، ولكنها تحاول أن تحذف هذا الماضي بهويتها الجديدة.

أم سلمة[٢٣]:

«أنا لا أحب أن أتحدث عن حياتي قبل أن أعرف الإسلام. ما أستطيع أن أخبرك به هو أني أنحدر من أسرة مسلمة، ولكنني لم أُنشَّأ في الحقيقة تنشئة «إسلامية»، والأكثر بالطريقة التقليدية. ومسلمون كثيرون، وبشكل خاص من الجيل الأول، يخلطون الثقافة أو التقاليد بالإسلام.

= لندا دويتس وليسبيت فان زونين، «غطاء الرأس والإباحية ـ شيك: انضباط أجساد الفتيات في المجتمع الأوروبي متعدد الثقافة»، الجورنال الأوروبي للدراسات النسائية، ج ١٣، رقم ٢ (٢٠٠٦)، ص ١٠٣ ـ ١١٧.

(٢٢) ام. فرانكس، النساء والإحيائية في الغرب: اختيار «الأصولية» في ديمقراطية ليبرالية، بازينغستوك: بلغريف، ٢٠٠١.

(٢٣) هذه المقتطفات مستندة إلى رسائل من أم سلمة، مكتوبة إلي في ٢٠٠٦و ٢٠٠٧ ما لم ينص على غير ذلك.

[...] هل كنت «مغربية» أم كنت «هولندية»؟ كنت أذهب إلى مدارس «هولندية» وكان لي في الأكثر أناس «هولنديون» أصدقاء لي. كان ذلك مربكاً جداً بالنسبة إلي لأنني لم أكن أستطيع أن أماهي نفسي مع أي أحد [...] وبعد أن هداني الله إلى الإسلام [...] أدركت أنني كنت أولاً وقبل كل شيء مسلمة ولي خلفية مغربية، مولودة ومنشّأة في هولندا. فخورة بجذوري المغربية، ولكني أيضاً فخورة بصفاتي الهولندية [...] وكوني مغربية أو هولندية لم يكن بتلك الأهمية بالنسبة إلي بعد الآن».

وتعبّر أم سلمة عن بحثها عن الأصالة في مقابل ثقافة والديها وفي مقابل تلك الثقافة الهولندية المسيطرة. وهذا البحث، أكثر من مجرد طي الماضي مع كل من والديها ومع الثقافة الهولندية على حد سواء، هذا البحث يمثل دمج فكرة الذات الأصلية في فكرة الإسلام النقي مثلما أوحى به الله[٢٤]. هذا البحث من أجل الفردية والأصالة ليس مهماً فقط من أجل الشباب المسلمين ولكنه مهم أيضاً للشباب المسيحيين في هذه الأيام[٢٥]. وهو يعكس تحولاً في المجتمع الذي يعزز تحقيق الذات، والاختيار الفردي والإصرار[٢٦].

مزج فكرة النفس الحقيقية للمرء بالبحث عن الإسلام الحقيقي يجبر الناس على أن يدرسوا الإسلام بأنفسهم وعلى أن يسألوا السؤال «ماذا يقول الإسلام فعلاً؟»، وفي حالة أم سلمة شرعت تسعى إلى هذا المطلب بالبدء بزيارة المساجد، وحضور محاضرات وتصفح معلومات على الإنترنت. وبعد مدة انتقلت إلى مدينة أخرى. وفي هذه المدينة الجديدة صارت

---

(٢٤) سي. حاكوبسين، «البحث عن الأصالة: الأسلمة بين الشباب المسلم في النرويج»، في جيه. سيزاري وإس. ماكلوغلين (محرران)، المسلمون الأوروبيون والدولة العلمانية، ألدرشوت: أشغيت للنشر المحدودة، ٢٠٠٥، ص ١٦٠، أوليفر روي، الإسلام المعولم: البحث عن أمة جديدة، لندن: هيرست، ٢٠٠٤، ص ٢٣.

(٢٥) ام. بريتز، تفتيت الشباب، نيجميجين: ماكدونال/ا س اس ان نيجميجين، ٢٠٠٦.

(٢٦) تريز بيلز، «احترام الطرفين: التنشئة الاجتماعية والسلوك الصعب للأولاد الشبان المغاربة»، دراسات الهجرة، ج ١٩، رقم ٤ (٢٠٠٣)، ص ٢٢٨ ـ ٢٣٩.

جي. فان دين برنك، العنف بوصفه تحدياً، تفسير السلوك العدواني عند الشاب، أتريخت: ان آي زد دبليو، ٢٠٠٢.

نشيطة في أحد مساجد السلفيين، حيث أعطت دروساً في اللغة العربية. وكانت هذه الخطوة قد اتخِذت في نهاية فترة مضطربة جداً في حياتها التي كانت مليئة بالمشكلات الشخصية. وشكها الذاتي بشأن مستقبلها هو ما عبرت عنه في الاقتباس الثاني المبين أعلاه. وعند هذا المفصل في حياتها، أعطاها الإسلام إحساساً من السلام الداخلي، واتجاهاً جديداً، ووفر الإجابات الصحيحة لأسئلتها:

أم سلمة:

«الأسئلة التي كانت لدي في ما مضى آنئذ: لماذا أنا هنا؟ ما معنى الحياة هذه؟ ماذا يحدث بعد الموت؟ إلى آخره. وأنا أعرف الآن أني هنا لأعبد الله وأن هذه الحياة اختبار، وأن علي أن أتبع ما هو خير وأن أبتعد عن الشر، وأنني أستطيع أن أصل إلى ذلك باتباع القرآن والسنة وأن عليّ أن أكسب رضا الله كي أستحق مكاناً في الجنة حيث توجد حياة خالدة، على العكس من هذه الحياة التي هي حياة مؤقتة ويمكن أن تنتهي في أي لحظة».

يمكن أن يوصف ما فعلته أم سلمة بأنه محاولة وعي للذات لتحدد ولتحلل الصعوبات في حياتها ولتخطط كيف تغيرها وتعيد كتابة قصة حياتها الخاصة. وبدأت إعادة انتمائها عموماً بوصفها مطلباً فردياً تضمن اعتناق رؤية أخرى للعالم واعتناق انتماء إلى فكر سلفي، مع أن ذلك كان من دون ارتباط واضح بواحدة من المنظمات السلفية في هولندا. ومع أنها شاركت في بعض الأوقات في تعليم اللغة العربية، فمن الممكن اعتبارها «مراقبة مرتبطة»: شخصية ما تزور الاجتماعات، وتقدم الدعم الأخلاقي، ولكنها لا تملك دوراً قيادياً أو دوراً حركياً فعالاً[٢٧]. والانتقال الذي عملته انعكس في اختيارها لزوج شاركها في نفس الأفكار عن الإسلام، وكان قد ساعدها في دراساتها الإسلامية. وكانت قد قابلته في أثناء دورة في إنجلترا، وبعد الدورة تزوجا. وأصدقاء أم سلمة القدامى وزملاؤها في الفصول الدراسية

---

(٢٧) ايه جيه. «النساء والحركات الاجتماعية من الستينيات من ١٩٦٠: الحركيات الفعالات، المراقبات المرتبطات، وغير المشاركات»، علم النفس السياسي، ج ١٩، رقم ١ (١٩٩٨)، ص ٦٣ ـ ٩٥.

لديهم الانطباع بأن زوجها هو الذي كان قد فرض عليها التغيرات الكبيرة. ولكن هذا موضع شك نظراً إلى أنها كانت قد بدأت من قبل الزواج بارتداء غطاء الرأس في العام ٢٠٠٤ بعد أن رجعت من زيارة إلى المغرب، وفي العام ٢٠٠٦، حين صارت أكثر اهتماماً بالقضايا السياسية وانتقلت إلى المملكة المتحدة، بدأت تلبس النقاب. وغطاء الرأس ثم النقاب فيما بعد يعبر عن تجسيد أم سلمة للتغيرات في رؤية العالم التي خبرتها. ونظراً إلى أن النقاب موضع جدال كبير للغاية في المجتمع الهولندي عموماً وفي المجتمع الهولندي المغربي على وجه الخصوص (وخصوصاً في صفوف الجيل الأول من المسلمين الهولنديين المغاربة) فقد أوضح نقابها أيضاً التناقض الحاد مع عادات الموضة الهولندية والتقاليد الإسلامية لوالديها المغاربة. وقد بحثت أم سلمة عن إسلام لا هو «بالمغربي» ولا هو «بالهولندي»، ولذلك جاء التغيير في رؤية العالم لا مجرد مسألة خبرات داخلية فقط ولكنه أيضاً في المظاهر الخارجية. ومع أن زوجها قد مارس بالتأكيد تأثيراً كبيراً عليها وهي قد تذمرت أحياناً من سلوكه المسيطر، وهي أيضاً ساندته في أفكاره ومساعيه. ولذلك فالعلاقة أشد تعقيداً من أن تؤطر في انشطار من زوج مسيطر وزوجة خاضعة مع «وعي زائف» فهي قد انجذبت إليه جزئياً لأنه بدا لها أنه مسلم متدين. وهذا عكس كالمرأة الاختيارات التي كانت هي قد اتخذتها من قبل، ومصيرها زوجة لرجل متدين أعطاها الفرصة لتحقق حلماً واحداً من أحلامها في أن تصير أماً مسلمة متدينة. ورزق الزوجان طفلاً وكان موقعها بصفتها أماً وزوجة جيدة، هو السبيل إلى أن تصير مسلمة جيدة.

وببطء ولكن بثقة تركت أيضاً دائرتها السابقة من الأصدقاء ودخلت في صداقات جديدة مع نساء أخريات قابلتهن افتراضاً على منابر المناقشات وفي جماعات البريد الإلكتروني في شبكة الميكروسوفت على الإنترنت. ولم تقطع كل صلاتها مع الماضي، واستمرت على إرسال رسائل بالبريد الإلكتروني إلى بعض الصديقات القديمات، ومعظمها كانت رسائل تذكير لصديقاتها القديمات (والجديدات) حول أن هذه الحياة مؤقتة والحاجة إلى العودة إلى الإسلام «الحقيقي» قبل أن يكون الوقت قد تأخر جداً. وقصيدتها «الإدراك المفاجئ» مثال عن مثل تلك الرسائل.

إدراك مفاجئ (مقتطف)

لا تجعل موتك يغدو ببساطة وعياً من شخص آخر

خذ العبرة الآن وابدأ بالإعداد لموتك من دون تردد

لأن الحياة ليست لعبة وحين تخسرها تحصل على جولة ثانية

أعمالك كلها تدون في سجل سواء أكانت سيئة أم سليمة

فالحياة لم تخلق للهزل من أجل اللهو واللعب والهلع المطلق

في الحقيقة إن ربنا سوف يوقفنا للحساب وله القول الفصل

ولذلك أمعن النظر الآن ولا تنتظر بلا عمل لتتهذب نفسك

لأنك لا تعلم إن كنت ستحصل على فرصة أخرى لتجلس وتتأمل

وفجأة تدرك..

وتوزيع النصوص هذه من طرف أم سلمة يمكن أن يفهم بأنه محاولات لحث الناس الآخرين لإصلاح أنفسهم ولرفع وعيهم عن «الحالة الحرجة التي فيها الأمة». هذه هي الحالة بالتأكيد، ولكنها مستندة إلى تحليل لمناقشاتها مع الآخرين على الإنترنت وعدد قليل من محادثاتي معها، وأرى أن هناك الكثير إضافة إلى ذلك. ورسائلها التذكيرية الدائمة للآخرين عن الإسلام «الحقيقي» هي أيضاً علامات من الحوار المستمر مع نفسها وهي تعبير عن انتمائها إلى الإسلام «الحقيقي». وينبغي ألا يعتبر هذا العمل بوصفه نشراً للدعوة فقط، ولكنه أيضاً عملية مستمرة من توكيد المكان الخاص للمرأة في العالم بوصفها شخصاً تحاول أن تكون مسلمة مخلصة. وساعدتها قصائدها في سعيها إلى طلب «الحقيقة»، وفِعلُ توزيعها هو لذلك فعل دعوة بقدر ما هو طريقة لاستدعاء ولإعادة عيش «ولادتها الثانية» بوصفها مسلمة[٢٨].

---

(٢٨) إس. كولمان، «التحول المستمر؟ البلاغة، والممارسة البلاغية للتحول البرتستانتي الكاريزمي» في إيه بكزر وإس. دي. غلازير (محرران)، أنثربولوجيا التحول الديني، لانهام إم دي: راومان وليتلفيلد، ٢٠٠٣.

ويمكن أن يقال الشيء نفسه إلى حد ما عن رسالة كتبتها إلى زوجها، الذي اعتقلت معه في العام ٢٠٠٦ في المملكة المتحدة. وفي جهازه حاسوب الحضن (لابتوب) اكتشفت مخططات لمتفجر مع مقالات من مثل «الحكم الإسلامي عن حِل عمليات التضحية بالنفس ـ انتحار أم استشهاد؟» واتهمت أم سلمة بالإخفاق بالكشف عن معلومات في حوزتها قد تكون معلومات مساعدة في منع فعل إرهاب. وعثر في حاسوب زوجها على رسالة كتبتها أم سلمة وفيها حسبما يُزعم، وبحسب المدعي العام، عرضت ابنها في سبيل الجهاد العنيف[٢٩]: «[. . .] أنا أكتب لك هذه الرسالة لأخبرك أن لك مساندتي ولأذكرك أن تكون قوياً وألا تدع الشيطان يؤثر فيك، ولأذكرك أن الجهاد الآن إلزامي وأنك ملزم أن تحمي مصلحة الإسلام وأن تساعد إخوانك وأخواتك وأن تقاتل الكفار.

وأنا فعلاً أتمنى لو أستطيع أن أذهب معك لأني أنا أيضاً أشعر أني ملزمة أن أفعل كل هذا وأنظر إلى المشاركة في أي طريقة أستطيع.

ولكن كل شيء يحدث بإرادة الله، سبحانه وتعالى، فقط ربما، إن شاء الله، أستطيع أن ألحق بك إن استطعت وسوف أرسل إليك ابنك لكي يكون قادراً على السير على خطى أبيه.

سوف أصلي لله أن يطلق سراحك من (هذا العالم) بأن يمنحك الشهادة وأصلي لله ليعيد توحيدنا في الجنة، زوجة لك، جميعاً مع ابنك في الجنة.

وإن شاء الله، سوف أفعل أي شيء في استطاعتي لأربي ابننا على أفضل طريقة أستطيعها كي يكون مسلماً صالحاً. وسوف أخبره بكل شيء عن والده أيضاً كي يكون فخوراً به ويسير على خطاه».

وبحسب أم سلمة لم يكن النص المبين أعلاه رسالة إلى زوجها ولكنه مجرد قصيدة. وكلاهما قال في المحكمة أنهما في غالب الأحيان كانا يكتبان عن الجهاد العنيف ويبحثان الموضوع بحثاً مستفيضاً. وفي النهاية وجدت أم سلمة غير مذنبة بكل التهم التي وجهت إليها، ووجد زوجها

(٢٩) المقتطفات تستند إلى صور طبق الأصل من قضية المحكمة.

مذنباً في تهم صغيرة وحكم عليه بالسجن لثلاثة أعوام. وفي أثناء اتصالي بها كان واضحاً أنها كانت منشغلة كثيراً جداً «بالظلم ضد المسلمين». في الماضي لم تكن أبداً نشيطة في القضايا السياسية مع أنها في إحدى المرات كانت قد وقعت على بيان ضد الصورة السلبية للمغاربة الهولنديين في هولندا وكانت، وفقاً لصديقاتها القديمات، تستطيع أن ترد بقوة ضد التعليقات التمييزية التي تلقى عن المغاربة أو التعليقات المتصلة بالجنس ضد النساء. والرسالة التي كتبتها كان يمكن أن تكون قد عملت بصفتها وسيلة لتحريض زوجها على ارتكاب أعمال إرهابية، مثلما كان النائب العام قد زعم، ولكن، ومثلما كانت الحالة مع قصائدها الأخرى، كانت القصيدة أيضاً علامة على بحثها الفردي المستمر، فالرسالة وتضامنها مع «معاناة المسلمين في كل العالم» عبرت عن أفكارها السياسية، ولكنها خدمت أيضاً بصفتها تذكيراً ببحثها الروحي، بمعنى أن قتال الجهاد العنيف هو شكل من أشكال اتباع إرادة الله (وبناء على ذلك اتباع الإسلام «الحقيقي») وجعل الناس واعين بذلك (ومن ضمنهم هي نفسها) ويعطي شعوراً بالتمكين والفضيلة الأخلاقية وهو ليس بالضرورة حافزاً إلى الفعل[٣٠].

عائشة: (بلا) إيمان من خلال الصداقة

التحول الرمزي لأم سلمة لا يشرح مباشرة كيف صارت مراقبة منهمكة للحركات السلفية. وإحدى النواحي التي قد تلقي بعض الضوء على تلك القضية هي أهمية شبكات الصداقة. وهذا الموضوع واضح وضوحاً جلياً في قصة حياة عائشة. فعائشة عاشت مع والديها (اللذين قدِما من المغرب)، مع أختين ومع أخيها في مدينة في جنوب هولندا. وذهبت إلى مدرسة إسلامية وهناك أصبحت مضطربة جداً بسبب قلة الاهتمام من زملائها التلاميذ بالمسائل التي تهم الإيمان. وكان اتصالها بمعظم التلاميذ محدوداً تماماً، مع أنهم كانوا معجبين بها بسبب محاولتها أن تكون مسلمة متدينة. وفي مدرسة جديدة كان سمير عزوز واحداً من الناس القلائل الذين تواصلت معهم. وكان سمير قد لفت نظر الوسائل الإعلامية الهولندية في

(٣٠) بنينا ويربنر، «مأزق الشتات والإسلام الألفي: تأملات في ١١ أيلول/ سبتمبر، ٢٠٠١»، الإثنيات، ج ٤، رقم ٤ (٢٠٠٤)، ص ٤٥١ ـ ٤٧٦.

وقت مبكر حين حاول أن يذهب إلى الشيشان لشن الجهاد، وكان قد أعيد مع صديقه عند الحدود الروسية. وكانت عائشة ناقدة جداً لأنظمة الحكم العربية ومهتمة بتلك الأنظمة التي رأت أنها فاسدة وجائرة. وانتقدت أيضاً موقف مظلة منظمات المسلمين التقليديين في هولندا، التي كانت، بحسب عائشة، قانعة أكثر مما يجب نحو أولئك السياسين الهولنديين الذين كانوا «يهاجمون الإسلام». وكانت عائشة من قبل مشتغلة بعمل أعمال تطوعية لمؤسسة كانت تجمع أموالاً من أجل «ضحايا الاحتلال الإسرائيلي». وفي سمير وجدت شخصاً باهتمامات وآراء قريبة. وجذبتها أيضاً المجموعة الكبيرة من موسيقى أناشيد الجهاد[٣١] لقد حركتها وجعلتها عاطفية. وأعطاها سمير نصاً كتبه اثنان من أصدقائه وشرح النص أهمية مفهوم التوحيد وحكم العالم بقوانين الله فقط. وكان هذا النص المكتوب بخط اليد، وهو الذي أخبرها، هو المعتقد الأساسي لجماعة الدراسة التي كان هو عضواً فيها. وكانت هذه هي نفس الجماعة التي كانت عائشة من قبل قد تعرفت بها، وتم تقديم عائشة للجماعة من مصطفى، وهو شاب مغربي هولندي درس في سورية. وتعرف الجماعة الآن باسم شبكة هوفستاد، وكان يقودها أبو خالد، طالب لجوء من سورية. وصارت مؤسسة جمع الأموال عنصراً مهماً بشكل متزايد في حياة عائشة نظراً إلى أن الأصدقاء الوحيدين الذين كانت تصادقهم كانوا أعضاء في هذه المؤسسة.

ومع أن عائشة لم تحضر أبداً فصولاً دراسة لأبي خالد، وهو القائد الروحي لشبكة هوفستاد، فقد صارت منشغلة بشكل متزايد في شبكة النساء منها. وشابات الشبكة فاتحن عائشة لتكون جزءاً من «الأخوات».

عائشة[٣٢]:

«يجب أن تلتحقي بنا. نحن كلنا يساند أحدنا الآخر ويعتني بعضنا ببعض، إحداهن قالت لي».

---

(٣١) أناشيد موسيقى إسلامية. تغنى من دون موسيقى بكورس، وأحياناً تترافق بآلات النقر وأناشيد الجهاد تحتوي على نصوص عن معاناة الأمة الإسلامية و/أو الأعمال البطولية للمقاتلين المسلمين.

(٣٢) المقتطفات تستند إلى مقابلات مع عائشة في العام ٢٠٠٥، و٢٠٠٦، و٢٠٠٧.

صداقتها مع «الأخوات» الأخريات ومع بعض الأعضاء من شبكة هوفستاد تبين أهمية شبكات الصداقة في شرح مشاركة الناس في الحركات الاجتماعية. الناس ميالون بشكل أكثر بكثير إلى الالتحاق بالحركات الدينية حين يتصل بهم أناس يثقون بهم على أرضيات أخرى[٣٣]. ويُظهر البحث عن حركات أخرى كيف أن الأعضاء الجدد من الحركات يجندون في دوائر بنسب عالية من أناس من أمثال الأصدقاء والأقارب الذين كانوا من قبل أعضاء[٣٤]. وتستمر شبكات الصداقات والأقارب في لعب دور مهم في حشد المشاركين، وكذلك[٣٥] التماهي مع حركة اجتماعية والمشاركة فيها تستطيع أيضاً أن تسهم في اكتساب الصداقات. وعضوية الحركة الاجتماعية تنتج مشاعر الانتماء وتوفر إحساساً من الأمن، والأُخوة (الأخوات)، والارتياح، والثقة والتضامن، كما يظهر البحث الذي أجري على حركة اليمين الراديكالي البلجيكي[٣٦]. والقضية الهامة هي أيضاً أن الشبكات الاجتماعية تجعل معتقدات معينة مقبولة وتوفر الإمكانية للمكافآت من أجل التوافق والتحول[٣٧]. وقضية المقبولية مهمة في قصص الحياة المعروضة هنا. والأسئلة. «من أنا؟» و«ما هو الإسلام؟» تعني أن الهوية الجديدة يجب أن يكون لها معنى بالنسبة إلى النساء المنخرطات. في حالة أم سلمة لم

---

(٣٣) ال. بهي. جيرلاتش، وفي استش: وهاين، الشعب، والسلطة، والتغيير. حركات التحول الاجتماعي، إنديانا بوليس: بوبز ـ ميريل، ١٩٧٠.

(٣٤) سي. دي. بولتون. «الانسلاخ والعمل: دراسة لأعضاء جماعة السلام»، الجورنال الأمريكي لعلم الاجتماع، ج ٧٨، رقم ٣ (١٩٧٢)، ص ٥٣٧ ـ ٥٦١.

إيه. ام. أوروم، «في المشاركة في حركات الاعتراض السياسي»، جورنال العلم السلوكي التطبيقي، ج ١٠، رقم ٢ (١٩٧٤)، ص ١٨١ ـ ٢٠٧.

كي. ولسون، وإيه. ام. أوروم، «حشد النساء من أجل العمل السياسي الجمعي»، جورنال علم الاجتماع السياسي والعسكري، ج ٤ رقم ٢ (١٩٧٦)، ص ١٨٧ ـ ٢٠٢.

(٣٥) بي. كلانديرمانز ودي. أوغيما، «الإمكانات، والشبكات، والدوافع، والعوائق: خطوات نحو المشاركة في الحركات الاجتماعية»، ريفيو علم الاجتماع الأمريكي، ج ٥٢، رقم ٤ (١٩٨٧)، ص ٥١٩ ـ ٥٣١.

(٣٦) كي. بيلسين، واتش. دي. وتي، «لماذا يكون الأفراد نشيطين داخل منظمة يمينية متطرفة؟ دمج الأدبيات المتوافرة في إطار عمل لتصريح محاربي اليمين المتطرف»، مجلة علم الاجتماع، ج ٢٢، رقم ١ (٢٠٠١)، ص ٣٧ ـ ٦٢.

(٣٧) هنري غرورين، «نموذج السوق الديني والتحول: نحو مدخل جديد»، بورصة التبادل، ج ٣٥، رقم ١ (٢٠٠٦)، ص ٣٩ ـ ٦٠.

تكن هويتها المغربية والهولندية ذات معنى بما يكفي، مع الأخذ بالاعتبار حقيقة أنهما بدتا هويتين متناقضتين، فالإسلام الذي سعت في طلبه لم يكن إسلام أبويها لأنهما مزجا التقاليد بالإسلام، بحسب ما تقول. وتشرحُ المقبوليةُ أيضاً لماذا في حالة عائشة التفتت إلى نوع مختلف من الحركة السلفية غير أفراد عائلتها، الذين وجدوا مكانهم اللائق في دوائر السلفيين المدخليين الهولنديين. وولاؤهم الموجه نحو القادة السياسيين والدينيين في الشرق الأوسط، أهمل، على كل حال، حسب ما تقوله عائشة، الأزمة التي يواجهها المسلمون في كل أنحاء العالم. شبكتها الجديدة، وفرت من البداية تلك المقبولة. وعلى سبيل المثال، فهي حين التحقت بغرفة المحادثة «لأسود التوحيد»، نوقشت نصوص محددة لسفر الحوالي ولسلمان العودة وشرحت من عديدين من المشاركين (وفي شكل خاص من محمد بويري). وكان ما اجتذب عائشة بشكل خاص هي الإجابات الواضحة غير الملتبسة التي قدمتها نصوص هؤلاء العلماء السلفيين لأسئلتها وموقفهم النقدي نحو سياسة الشرق الأوسط.

وبعيداً عن خبرتها عن «الأخوات» و«الإخوان» وإنشاء المقبولية، يبدو أيضاً أن المنافسة في التقوى تلعب دوراً مهماً في هذه الشبكات.

عائشة:

«يجب عليك دائماً أن تعطي مائة بالمائة. من الصعب أن تقولي الآن إنني درست بما فيه الكفاية. من الصعب أن تقولي هذا هو حدي ولا مزيد. إنه جذاب جداً لأنك تفعلينه من أجل الإسلام. وحين لا تستطيعين، على سبيل المثال، أن ترتدي غطاء الرأس في العمل، فأنت ستشعرين أنك مذنبة. ليس مسموحاً وأنت الوحيدة فقط... ثم تقولين نعم ولكن لاحقاً حين يكون عليك أن تبرري لنفسك أمام الله، ستكونين وحدك أيضاً».

والنساء الشابات في الجماعة لم يكنّ يردْنَ أن يكنَّ معروضات بوصفهن يملكن إيماناً ضعيفاً وحرضت إحداهن الأخرى لتعميق تقواهن. ومع ذلك، فعائشة لم تشعر بالارتياح في النهاية لأنها اعتقدت أن التقوى التي روجتها الجماعة كانت مهتمة بالمظهر الخارجي أكثر من الروحانية، وفي أثناء صيف العام ٢٠٠٤ صارت أكثر ابتعاداً من شبكة هوفستاد

وأرسلت إلى أحد الشباب إيميلاً يشرح لماذا لم تبق هي راغبة بعد ذلك بأن تكون جزءاً من الشبكة. وأخبرتني هي:

عائشة:

«كنت فعلاً أبحث وكنت مليئة بالشكوك، ولكنها [شبكة هوفستاد] لم تشعر جيداً. وإذا لم تكن تشعر جيداً، يجب عليك ألا تعملها. ولكنني شعرت أنني منجذبة إليها، وطوال وقت طويل جداً كنت غاضبة من موقف القادة الإسلاميين. وكذلك جعلها كل واحد تبدو رومانسية، كانوا مثل الحالمين قليلاً».

وسبب آخر لانسلاخها المتزايد عن الشبكة كان وجود شكوك متنامية لديها عن بعض ممارساتهم، مثل زواج رجل من أجل تأمين تصريح إقامة له:

عائشة:

«في العام ٢٠٠٤ استلمتُ هذه المهاتفة من واحدة من الأخوات. هل كنت أريد أن أنخرط في زواج مرتجل[٣٨]؟ في سبيل الله، كما قالت. فغضبت نوعاً ما، ورفضت وأخبرتها بأني لا أريد أن تتصل بي بعد ذلك».

قبل كل شيء فإنها رفضت ترويج العنف ضد الكفار. وهذا بنوع خاص جعلها لا تشعر «شعوراً طيباً» بعد ذلك بأن تكون جزءاً من الشبكة وانفصلت عنهم في ٢ تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠٤. في ذلك اليوم، نفس اليوم الذي قتل فيه فان جوخ، اجتمع نساء مؤسسة جمع الأموال التي كانت تعمل فيها في المساء. بعد خمس دقائق غادرت هي الاجتماع ولم ترجع أبداً. وحقيقةُ أن المشاركة في الجماعة لم تبق مناسبة بعد ذلك في رأي عائشة هي حقيقة يمكن أن ينظر إليها بوصفها عَرَضَاً لحالة تصير فيها المرأة الفَرْدَة هي صاحبة سلطتها الأعلى الخاصة بها. وفي الوقت نفسه كان الاستنتاج الذي وصلت إليه أيضاً له علاقة بنقص مقبولية شبكتها. فقد برهنت الأخوات أنهن لم يكنّ قويات جداً بحسب عائشة ووجدت (في رأيها) أن الانتباه

(٣٨) وكانت تعني بالزواج المرتجل الزواج المرتب لا عن حب ولكن لأسباب عملية، وفي هذه الحالة رخصة إقامة.

الموسوس بملابس النساء سطحي للغاية وأن ميلهم نحو العنف مقلق جداً. في الكثير من أدبيات الحركة الاجتماعية تعتبر أهمية شبكات الصداقة فقط بقدر ما تسهم هذه الشبكات في الشعور بالتضامن في الحركة. والمدخل الوظيفي هذا لا يشرح علاقة عائشة بالحركات السلفية. ففي زمن معين تلاشت المقبولية التي وجدتها في أفكار شبكة هوفستاد. وهذا التلاشي كان له صلة بعلاقتها المتدهورة بالأعضاء الآخرين من الجماعة وأفكارهم حول العنف وموقع النساء، أكبر مما له صلة بأفكار العلماء السلفيين المذكورين أعلاه.

من مسلمين ولدوا ثانية إلى سلفيين

عمليات عائشة وأم سلمة للتحول (أو لإعادة الانتماء) يمكن أن ينظر إليها بوصفها عملية إعادة إحياء لإيمانهما أدت في النتيجة لدى كلتيهما إلى الانتماء إلى الأفكار والشبكات السلفية. والكثير من اختياراتهما التي اختارتاها والدوافع لانتمائهما مشابهة لتلك الموجودة لدى المتحولين من المسيحية إلى الإسلام، الذين يشعرون بالحاجة إلى هوية قوية، وتحقيق الذات والتحول الرمزي لأزمة شخصية. وبالنسبة إلى هؤلاء النساء أقدرَهن الإسلام والعقائد السلفية على إعادة كتابة قصص حياتهن الخاصة وعلى أن يبنين إحساسهن بالذات بوصفهن نساء قويات عثرن على هدفهنّ في الحياة في الإسلام، وبهذا يتحدين الأفكار عن النساء بوصفهن ضحايا سلبيات خاضعات. وهذا يعني أن المرأتين كلتيهما تملكان القدرة، بتوسط بالأفكار السلفية والشبكات السلفية، على أن تربطا خبراتهما الفردية الخاصة بسرديات أكبر تقص قصص الإسلام والأمة. ويجب أن تفهم خيارات أم سلمة وعائشة ضمن السياقات الثقافية التي تستنهض فيها أنواع معينة من عروض الذات وتهمل فيها أنواع أخرى. والخيارات التي تستند إلى الإرادة الحرة والأصالة تُعطى قيمة فوق ما تُعطى الخيارات المفروضة على النساء من آبائهن. ونستطيع أن نرى هذا في قصص حياتي الامرأتين الشابتين اللتين تتكلمان عن عمليات إعادة الانتماء بوصفها مطلباً فردياً، أعادتا خلاله بناء حياتيهما الخاصة بهما في ما يتعلق بإيمانهما الذي عثرتا عليه من جديد. وزيادة على ما تقدم، وعلى خلاف هاتين المتحولتين اللتين تحصلان

من طريق الإسلام على هوية قوية مضادة للمجتمع وهو المجتمع الذي تربتا فيه، فإن هاتين الامرأتين اللتين دُرستا في هذا الفصل وجدتا أن الحركة السلفية وفرت هوية قوية مضادة لكل من المجتمع الهولندي وللجيل المغربي الأول كذلك وللشكل الأكثر تقليدية من الإسلام الذي التزموا به. ولتمييز نفسيهما عن المجتمع الهولندي وعن إسلام والديهما فقد تبنتا نظرتين جديدتين تماماً وممارستين جديدتين تماماً. فأم سلمة تلبس النقاب وعائشة غطاء الرأس. أم سلمة غيرت اسمها وكلتاهما صارت أصرم بكثير بالنسبة إلى الفصل بين الجنسين. في كلتا القصتين نستطيع أن نرى تفاعلاً مستمراً بين المشاعر الداخلية وبين المظاهر الخارجية، اللتين تعكس إحداهما الأخرى وتستحث إحداهما الأخرى.

عمليات الفَرْدَنة وصنع الخيارات من خلال طريق الإيمان يعني أن رؤية العالم لكل شخص يمكن تغييرها بفاعلية ضمن مِثْل هذه السياقات المجتمعية مثل ظهور الحركات السلفية، وهيمنتها على السوق الدينية على الإنترنت، والانتباه الضخم إلى الإسلام في الفضاء العام، والتطورات الدولية والاختلافات بين مهاجري الجيلين الأول والثاني. هذا التغيير الفردي والمقبولية، والدعم والدفء الذي يجده الناس في الشبكات الاجتماعية هي أمور مهمة في بيان كيف يتراصف الناس أنفسهم ولماذا يتراصفون مع الحركات الاجتماعية (ولكن لماذا يتركونها أيضاً؟).

مسرد المراجع

ألیفي، إس.، المتحولون مع الإسلام: المسلمون الجدد في أوروبا، باريس: الهارمتان، ١٩٩٨.

بارتلز، ئي، «غطاء الرأس هو اختياري الخاص» في ئي.، بارتلز، إيه. في. هارسكامب واتش. ويلس (محررون) صنع الثقافة، كسر الثقافة: مقالات لهانز تنيكبس عن إمكانات واستحالات التأثير في الثقافة، ص ٤٦ ـ ٥٩، ديلفت: دار نشر إيبورون، ٢٠٠١.

بيلسين، كي. وويتي، إش. دي. «لماذا يكون الأفراد نشيطين داخل منظمة يمنية متطرفة؟ دمج الأدبيات المتوافرة في إطار عمل لتصريح محاربي اليمين المتطرف». مجلة علم الاجتماع. ج ٢٢، رقم ١ (٢٠٠١)، ص ٣٧ ـ ٦٢.

بولتون، سي. دي.، «الانسلاخ والعمل: دراسة لأعضاء جماعة السلام.» الجورنال الأمريكي لعلم الاجتماع، ٧٧، ١٩٧٢، ص ٢٣٧ ـ ٢٦١.

براك، إس.، القدرة المخوّلة، الجورنال الأوروبي للدراسات النسائية، ج ١٠، رقم ٣ (٢٠٠٣)، ص ٣٣٥ ـ ٣٤٦.

برنك، جي، فان دين، العنف بوصفه تحدياً: تفسير السلوك العدواني عند الشباب، أثرخت ان آي زد دبليو، ٢٠٠٢.

بويجيس، إف. جيه.، وديمانت، اف. وحمدي، ايه.، مقاتلون لأرضهم الخاصة بهم: المسلمون الراديكاليون في هولندا، أمستردام: مطبعة جامعة أمستردام، ٢٠٠٦.

بويتيلار، ام، «البقاء قريباً بالخروج: المعاني السياقية للاستقلال الشخصي في قصص حياة نساء من أصل مغربي في هولندا» الإسلام المعاصر، ج ١، رقم ١ (٢٠٠٧)، ص ٣ ـ ٢٢.

كولمان، إس.، «التحول المستمر؟ البلاغة، والممارسة والممارسةالبلاغية للتحول البروتستانتي الكاريزمي»، في إيه. بكزر وإس. دي. علازيير (محرران) أنثربولوجيا التحول الديني، لانهام، ام دي: راومان وليتلفيلد، ٢٠٠٣.

برينز، ام.، تفتيت الشباب، نيجميجين: ماكدونالد/اس اس إن نيجميجين، ٢٠٠٦.

دويتس، ال. وفان زونين، ال.، غطاء الرأس والإباحية ـ شيك: انضباط أجساد الفتيات في المجتمع الأوروبي المتعدد الثقافة، الجورنال الأوروبي النسائية، ج ١٣، رقم ٢ (٢٠٠٦)، ص ١٠٣ ـ ١١٧.

فرانكس، ام.، النساء والإباحية في الغرب: اختيار الأصولية في ديمقراطية ليبرالية، بازينغستوك: بلغريف، ٢٠٠١.

جيرامي، اس. وليهنيرر، ام.، قدرة المرأة ودبلوماسية الأسرة: التفاوض مع الأصولية، الجنوسة والمجتمع، ج ١٥، رقم ٤ (٢٠٠١) ص ٥٥٦ ـ ٥٧٣.

حيرلاتش، إل. بي، وهاين في. اتش، الشعب، والسلطة والتغيير: حركات التحول الاجتماعي، إنديانا بوليس: بوبس ـ ميريل، ١٩٧٠.

غورين، اتش.، «نموذج السوق الديني والتحول: نحو مدخل جديد» التبادل (إكستشينج)، ج ٣٥، رقم ١ (٢٠٠٦)، ص ٣٩ ـ ٦٠.

غروين، جيه، وكرانينبيرغ، إيه.، بطلات في سبيل الله: المرأة المسلمة الراديكالية في شبكة هوفستاد، أمستراداام: مولينهوف، ٢٠٠٦.

هولي، جيه. إس «مقدمة» في جيه. اس. هولي (محرر) الأصولية والجنوسة، نيويورك/أوكسفورد: مطبعة جامعة أوكسفورد ١٩٩٤، ص ٣ ـ ٤٦.

هوفمان، جي.، المرأة المسلمة: النساء المتحولات إلى الإسلام في ألمانيا، فرانكفورت مين: معهد علم الأناسة (إنثروبولوجيا) الثقافية والإثنولوجيا الأوروبية، ١٩٩٧.

ايناكون، إل. آر. «الاختيار العقلاني: إطار عمل للدراسة العلمية للدين.» في إل. ثي.، يونغ (محرر) نظرية الاختيار العقلي والدين: بحث وتقويم، نيويورك: روتليدج، ١٩٩٧، ص ٢٥ ـ ٤٥.

جاكوسين، سي.، «البحث عن الأصالة: الأسلمة بين الشباب المسلم في النرويج»، في جيه. سيزاري وإس. ماكلوغلين (محرران)، المسلمون الأوروبيون والدولة العلمانية، ألدرشوت: أشغيت للنشر المحدودة، ٢٠٠٥، ص ١٥٥ ـ ١٦٨.

كلاندرمانز. بي. وأوغيما، دي.، «الإمكانان) والشبكات، والدوافع والعوائق: خطوات نحو المشاركة في الحركات الاجتماعية»، ريفيو علم الاجتماع الأمريكي، ج ٥٢ (١٩٨٧)، ص ٥١٩ ـ ٥٣١.

كوننغ، ام. دو، «أنتم تتبعون سبيل الشيطان: نحن نحاول أن نتبع سبيل الحق». التفاوض مع الشر في بناء هوية الشباب المغربيين الهولنديين المسلمين. في إل. مينّيما وإن. فان دورن هاردر (محرران)، التغلب على الشر في الدين والثقافة: حالات دراسية، أمستردام/نيويورك: رودوبي، ٢٠٠٨أ، ص ١٣٧ ـ ١٤٨.

كوننغ، ام. دي، الإسلام عن إسلام «نقي»: اختلافات وصياغات الشباب المسلمين المغاربة والهولنديين، بيربكر، ٢٠٠٨.

لانغينهوف، إل. في. وهاريه، آر، «تحديد الموقع والسيرة الذاتية: سرد قصة حياتك'، في إن. كوبلاد وجيه نوسبوم (محرران) الخطاب وهوية العمر، واللغة، وسلوكات اللغة، نيوبري بارك، لندن: مطبوعات سيج، ١٩٩٣، ص ٨١ ـ ٩٩.

ماغدينبيرغ، في. فان دين، «التقرير السنوي المتكامل»، بحث نُفذ في أثناء العمل بأمر مكتب التخطيط الاجتماعي والثقافي (إس سي بهي) معهد البحوث الاجتماعية والاقتصادية جامعة إيراسموس، ٢٠٠٤.

ماك آدمز، دي.، القصص التي نعيش بها: الأساطير الشخصية وصناعة الذات، نيويورك: وليام مورو، ١٩٩٣.

ميرتينز، آر. دبليو.، «المسلمون الراديكاليون والمسلمات في النظر الاجتماعي ـ النفسي،» في كي. شاهبازي (محرر) النساء الراديكاليات: النساء الشيوعيات الهولنديات (١٩٤٥ ـ ١٩٧٠) في النساء المسلمات في هولندا (١٩٨٩ ـ حتى الآن) في تحليل مقارن، دين هاغ: وزارة الشؤون الداخلية والمملكة، ٢٠٠٧، ص ٣٥ ـ ٥٠.

نيوكيرك، كي. فان، «مقدمة: الجنوسة والتحول إلى الإسلام. في الغرب»، في كي. فان نيوكيرك (محرر) نساء يعتنقن الإسلام: الجنوسة والتحول في الغرب، أوستن: جامعة تكساس، ٢٠٠٦، ص ١ ـ ١٧.

أوروم، إيه. ام.، «في المشاركة في حركات الاعتراض السياسي»، جورنال العلم السلوكي التطبيقي، ج ١٠ (١٩٧٤)، ص ١٨١ ـ ٢٠٧.

بيلز، تي.، «احترام الطرفين: التنشئة الاجتماعية والسلوك الصعب للأولاد الشبان المغاربة»، دراسات الهجرة: ج ٤ (٢٠٠٣)، ص ٢٢٨ ـ ٢٣٩.

برينز، ام.، تفتيت الشباب، نيجميجين: ماكدونالد/ اس إس ان نيجميجين، ٢٠٠٦.

ستارك، آر. وفنك، ير. أعمال الإيمان: شرح الجانب الإنساني من الدين، بيركلي: مطبعة جامعة كاليفورنيا، ٢٠٠٠.

ستيوارت، إيه. جيه.، «النساء والحركات الاجتماعية في الستينيات من ١٩٦٠: الحركيات الفعالات والمراقبات المرتبطات، وغير المشاركات» علم النفس السياسي، ج ١٩، رقم ١ (١٩٩٨)، ص ٦٣ ـ ٩٥.

دبليو. وارد نبيرغ، خطوط مؤسسية للإسلام في هولندا في منظور أوروبي، دين هاغ، ٢٠٠١.

ويربنر، بي.، مأزق الشتات والإسلام الألفي: تأملات في ١١ أيلول/ سبتمبر، ٢٠٠١، الإثنيات، ج ٤، رقم (٢٠٠٤)، ص ٤٥١ ـ ٤٧٦.

ولسون، كي. وأوروم، إيه. ام.، حشد الناس من أجل العمل السياسي الجمعي. جورنال علم الاجتماع السياسي والعسكري، ج ٤ (١٩٧٤)، ص ١٨٧ ـ ٢٠٢.

ويتيوس جيه.، «الجنوسة والطائفة: الإرهاب الإسلامي، تحليل ومقارنة». في كي. شاهبازي (محرر). النساء الراديكاليات: النساء الشيوعيات الهولنديات (١٩٤٥ ـ ١٩٧٠) في النساء المسلمات الهولنديات (١٩٨٩ ـ حتى الآن) في تحليل مقارن. دين هاغ: وزارة الداخلية والمملة، ٢٠٠٧، ص ٧ ـ ٣٤.

وهلراب ـ سهر، ام.، «رمزية المسافة: التحول إلى الإسلام في ألمانيا والولايات المتحدة»، في كي: نيوكيرك (محرر)، الجنوسة والتحول، أوستن: جامعة تكساس، ٢٠٠٦، ص ٧١ ـ ٩٢.

تعريف بالكتّاب المشاركين

أبو الذهب، مريم

اختصاصية في باكستان وهي باحثة منتسبة تعمل مع مركز الدراسات والبحوث الدولي، وهي محاضرة في معهد الدراسات السياسية وفي المعهد القومي للغات والحضارات الشرقية، في باريس، حيث تعلم تاريخ باكستان وأفغانستان وعلم الاجتماع السياسي لهما. ويتركز بحثها في الطائفية وفي الجماعات الجهادية وفي مجتمع الباشتون. ومن بين إصداراتها «شهداء باكستان في لاشكر طيبة (جيش الأنقياء)» في إيه. راو، ام. بوك، ام. بوليغ (محرران)، ممارسة الحرب: إنتاج وإعادة إنتاج واتصال العنف المسلح، بيرغاهه، أوكسفورد، ٢٠٠٧، «بين باكستان وقم: مدارس النساء الشيعة والشبكات الجديدة العابرة للقوميات»، في مارتين فان برونسين، فارش نور ويوجيندر سيكاند (محررون)، المدرسة في آسيا: الحركية الفعالة السياسية والارتباطات العابرة للقوميات، أمستردام، مطبعة جامعة أمستردام، ٢٠٠٨. وهي مؤلفة مشاركة مع أوليفييه روي في الشبكات الإسلامية: الارتباط الأفغاني ـ الباكستاني، لندن، هيرست، ٢٠٠٤ . mazahab@club.internet.fr

أدراوي، محمد علي

طالب لدراسة درجة الدكتوراه ومحاضر في معهد العلوم السياسية في باريس. وهو مرتبط بكرسي الشرق الأوسط والبحر الأبيض المتوسط وتخرج في الاقتصاد/ والأعمال، والعلوم السياسية والعلاقات الدولية من جامعة السوربون. وشارك في العديد من المؤتمرات، وكتب مطبوعات

عديدة، ومقالات وتقارير من أجل، وزارة الداخلية الفرنسية ومراكز الفكر الأوروبية من بين أمور أخرى. وتتركز بحوثه على الإسلامية، والمواطنة الكاملة للمسلمين في أوروبا وفي العلاقات الدولية. وأسهم في فصلٍ لبحث ما هي السلفية؟، باريس، طبعات بهي يو اف، ٢٠٠٨، وطوال سنتين عمل مع رئاسية الجمهورية الفرنسية في قصر الإليزية.
mohamedaliadraoui@hotmail.com.

بونفوي، لورنت

يحمل شهادة الدكتوراه في العلاقات الدولية من معهد العلوم السياسية في باريس. وتنصبّ بحوثه على العلاقات الدينية المعاصرة العابرة للقوميات في شبه الجزيرة العربية وبدقة أكير تنصبّ على سؤال وسرديات تروي «استيراد» الإسلام السلفي في اليمن وهو حالياً مقيم في صنعاء يجري المزيد من العمل الميداني لصالح الوكالة القومية للبحث/ المركز القومي للبحث العلمي في منحة دراسية فيما بعد الدكتوراه في إيريمام (بلدة ايكس - إين - بروفنس) ويتعاون مع المركز الفرنسي للدراسات الآثارية والعلوم الإنسانية في صنعاء. وتشمل مطبوعاته مقالات مختلفة عن قضية الهويات الدينية والسياسية، وهو يعمل الآن في دراسة أحادية عن الحركات السلفية في اليمن وسوف تنشرها هيرست، لندن، في مطلع ٢٠١٠. salaaam@wanadoo.fr.

دو كوننغ، مارتين

درس علم الأناسة (الأنثروبولوجيا) في الجامعة الحرة في أمستردام وأكمل درجته في الدكتوراه عن الهويات الدينية في صفوف الشباب المغاربة. وهو مشارك في مشروع بحث المعهد الدولي لدراسة الإسلام في العالم المعاصر (آي اس آي ام) في جامعة رادباود في «السلفية: إنتاج، وتوزيع، واستهلاك، وتحول أيديولوجية عابرة للقوميات في الشرق الأوسط وأوروبا». وفي مشروعه يركز في جانب الطلب من المعرفة الدينية من طريق النظر إلى الكيفية التي يرتبط بها الشباب المسلمون بنشاط فعال مع كتابات القادة السلفيين الدينيين الكبار في الشرق الأوسط ومع ممثليهم في هولندا.
(post@martijndekoning.com, website: <http://religionresearch.org/martijn>).

حامد، صادق

قائد برنامج ومحاضر في عمل الشباب المسلم في جامعة تشيستر، إنجلترا، حيث يقوم بإكمال دراسته لنيل درجة الدكتوراه أيضاً عن الشباب المسلمين البريطانيين، والنشاط الديني الفعال ودور الحركات الإسلامية. وتشمل مجالات اهتمام بحثه الشباب المسلمين والإسلام في بريطانيا، والجماعات الإسلامية، وعمليات الردكلة والتطرف. وسبق له أن كتب لصالح كيو ـ نيوز، والمسلم نيوز، والغارديان. وأحدث أعماله الأكاديمية المنشورة هي «نماذج من عمل الشباب المسلمين: بين الإصلاح والتمكين»، جورنال الشباب والسياسات (٢٠٠٦)، «الراديكالية السياسية الإسلامية في بريطانيا: حالة حزب التحرير' في الراديكالية السياسية الإسلامية: مقارنة أوروبية (مطبعة جامعة أدنبرة، ٢٠٠٧). وكان أيضاً عضواً في الفريق البريطاني الذي كلفه مجلس وزراء الاتحاد الأوروبي بأن يدرس طبيعة الردكلة العنيفة في المملكة المتحدة، وألمانيا، وفرنسا، والدنمارك (لندن، ٢٠٠٥) s.hamid@chester.ac.uk .

هيكل، بيرنارد

يعلّم الدراسات الشرق أوسطية والإسلامية في جامعة برينستون في قسم دراسات الشرق الأدنى. نال درجة الدكتوراه في العام ١٩٩٨ من جامعة أوكسفورد ويركز بحثه الرئيس في الحركات الإسلامية السياسية وفي الفكر التشريعي. والأستاذ الدكتور هيكل يكمل حالياً كتاباً عن السياسة الدينية في المملكة العربية السعودية منذ مطالع الخمسينيات، حين طور نظام الحكم السعودي مؤسسات واستراتيجيات من أجل عرض نسخته عن الإسلام المعروفة باسم السلفية أو الوهابية في كل أنحاء العالم. ونشر هيكل بشكل كثيف عن الحركة السلفية في كل من تجلياتها ما قبل الحديثة والحديثة. وبشكل خاص، في كتابه المعنون الإحياء والإصلاح في الإسلام: تراث الإمام محمد الشوكاني (مطبعة جامعة كيمبردج، ٢٠٠٣) وفيه يستشكف استكشافاً كاملاً هذه الضفيرة من التشريع الإسلامي والفكر السياسي. وهذا العمل يستند إلى حد كبير إلى فترة من البحث الكثيف والعمل الميداني في اليمن في التسعينيات. Haykel@princeton.EDU .

هيغهامر، توماس

(ماجستير وماجستير فلسفة أوكسفورد، ودكتوراه علوم سياسية من معهد العلوم السياسية، باريس) هو زميل في مدرسة كينيدي من جامعة هارفرد، وهو زميل باحث كبير في مؤسسة البحث الدفاعي النوريجي في أوسلو. وهو اختصاصي في الإسلامية المحاربة، وهو مؤلف الجهاد في شبه الجزيرة العربية (مطبعة جامعة كيمبردج، يصدر قريباً)، وهو مؤلف مشارك في كتاب القاعدة بكلماتها الخاصة بها (مطبعة جامعة هارفرد، ٢٠٠٨). وكتب عن المملكة العربية السعودية لمجموعة الأزمة العالمية وقدم شهادات في جلسات استماع برلمانية عن تشريعات مضادة للإرهاب في كندا والدنمارك. وهو باحث زائر في كلية الملك في لندن (٢٠٠٥ ـ ٦) وزميل بحث ما بعد الدكتوراه في جامعة برينستون (٢٠٠٧ ـ ٨) Hegghammer@ffi.no.

الحروب، خالد

هو مدير مشروع وسائل الإعلام العربية في جامعة كيمبردج بالمشاركة مع مركز الدراسات الشرق أوسطية والإسلامية، وهو عضو في جامعة كيمبردج وكلية الملكة. وهو مؤلف كتابين سينشران عن وسائل الإعلام: وسائل الإعلام الجديدة والسياسة في العالم العربي وإذاعة الله على الشاشة العربية: مخاطر ووعود وسائل الإعلام الدينية؟ وهو أيضاً مؤلف حماس: دليل المبتدئين، لندن، مطبعة بلوتو، ٢٠٠٦ وحماس: الفكر السياسي والممارسة، واشنطن، دي، سي ٢٠٠٠، وقد عمل لصالح برنامج الشرق الأوسط للمعهد الدولي للدراسات الدولية ـ لندن. وظهرت كتاباته الأكاديمية في جورنال الشرق الأوسط، والشرق الأوسط الدولية، وجورنال الدراسات الفلسطينية، وشؤون عربية، والنقد: دراسات الشرق الأوسط النقدية، بالإضافة إلى الأرض (باريس) والسياسة الدولية (ألمانيا) ويكتب إلى الصحف العربية البارزة، ومن جملتها الحياة، والقدس العربي، والشرق الأوسط (لندن). Hroubk@aol.uk.

لاكروا، ستيفان

هو عالم لما بعد الدكتوراه في جامعة ستانفورد وزميل في معهد العلوم

السياسية في باريس، حيث أشرف على برنامج الكويت لدراسات الخليج في المدة (٢٠٠٧ ـ ٢٠٠٨). ونشر مقالات عن المملكة العربية السعودية وعن الإسلامية في الجورنالات الأكاديمية الكبيرة، ومن جملتها جورنال الشرق الأوسط والجورنال الدولي لدراسات الشرق الأوسط. وهو أيضاً مستشار سابق عن المملكة العربية السعودية لصالح مجموعة الأزمة الدولية. وكتابه القادم إيقاظ الإسلام: تاريخ الإسلامية في المملكة العربية السعودية، وهو مستند إلى عمل ميداني كثيف في المملكة السعودية، وهو مستند إلى عمل ميداني كثيف في المملكة العربية السعودية، وسوف ينشر من مطبعة جامعة هارفرد في العام ٢٠٠٩. stephane.lacroix@sciences-po.org.

ليا، برينيار

أستاذ باحث في مؤسسة البحث الدفاعي النرويجي، حيث يرأس حالياً بحثاً لمؤسسة البحث الدفاعي عن الإرهاب الدولي والإسلامية الراديكالية. تدرب في الدراسات الروسية، والعربية، والشرق أوسطية. وحصل ليا على درجة الدكتوراه في التاريخ المعاصر للشرق الأوسط في جامعة أوسلو. وكان عالماً زائراً في برنامج فولبرايت في جامعة هارفرد في المدة (٢٠٠١ ـ ٢٠٠٢). وليا هو مؤلف عدة كتب ومن جملتها مجتمع الإخوان المسلمين في مصر ١٩٢٨ ـ ١٩٤٢ (مطبعة إتاكا، ١٩٩٨)، والعولمة ومستقبل الإرهاب (روتليدج، ٢٠٠٥). وأحدث كتاب له هو مهندس الجهاد العالمي: حياة استراتيجي القاعدة أبي مصعب السوري، لندن، هيرست، ٢٠٠٧. Brynjar.Lia@ffi.no.

مِيتِر، رول

محاضر كبير في تاريخ الشرق الأوسط في جامعة رادباود، نيجميجن في هولندا، وهو زميل باحث كبير في كلينجيندايل. ونشرت رسالته لدرجة الدكتوراه بعنوان السعي إلى الحداثة: الفكر العلماني الليبرالي والسياسي في جناح اليسار في مصر، ١٩٤٥ ـ ١٩٥٨ (روتليدج/ كيرزون ٢٠٠٢). وحرر العديد من الكتب: الكوزموبوليتانية، والهوية، والأصالة في الشرق الأوسط (كيرزون، ٢٠٠٠) و(مؤلف مشارك) العراق في الفوضى: صدام

الرؤى في كارثة إنسانية (٢٠٠٧، في اللغة الهولندية)، ونشر بشكل مكثف عن الحركات الإسلامية في مصر، والعراق، والمملكة العربية السعودية. وفي المدة ٢٠٠٨ ـ ٢٠١٠ يدير البحث ما بعد الدكتوراه من أجل مشروع السلفية في المعهد الدولي لدراسة الإسلام في العالم الحديث/ جامعة رادباود: مشروع السلفية: إنتاج، وتوزيع، واستهلاك، وتحول أيديولوجية عابرة للقوميات في الشرق الأوسط وأوروبا، بالتركيز في المملكة العربية السعودية. Roel-Meijer@planet.nl.

حسن، نورهيدي

محاضر في جامعة سنان كاليجاغا الحكومية الإسلامية في يوغياكارتا، في إندونيسيا، ومنتسب حالياً إلى معهد هولندا الملكي لدراسات، جنوب شرق آسيا والكاريبي، في هولندا. وتشمل اهتماماته البحثية تجليات مختلفة للإسلام السياسي، في إندونيسيا المعاصرة والبلدان الإسلامية الأخرى في جنوب شرق آسيا. وقد تلقى درجة الدكتوراه من جامعة أوترخت. ونشر جهاد لاشكر: الإسلام، والقتال، والسعي إلى هوية في إندونيسيا ما بعد النظام الجديد (اس ئي إيه بهي، جامعة كونيل، ٢٠٠٦) وهو مؤلف لعدد من المقالات عن السلفية. والإسلام والسياسة في جنوب شرق آسيا. noorhaidi@hotmail.com.

باز، روفن

تخرج في جامعة حيفا في الدراسات العربية والشرق أوسطية، وخدم في المدة ١٩٧١ ـ ١٩٩٤ في الخدمات الأمنية الإسرائيلية. ومعظم دراساته، وبحثه، وخبرته العملية في الثلاثين سنة الماضية كانت مركزة في الإسلام، والثقافة الإسلامية، والراديكالية الإسلامية وتطور العقيدة الإسلامية الراديكالية. وفي العام ١٩٩٨، كان زميلاً زائراً في مركز دايان في جامعة تل أبيب، وكان مرتين، في العام ٢٠٠٠ والعام ٢٠٠١، في معهد لسياسات الشرق الأدنى في واشنطن، دي سي. وفي المدة ١٩٩٧ ـ ٢٠٠٠ كان المدير الأكاديمي لمعهد السياسات الدولي لمقاومة الإرهاب في المركز المتعدد التخصصات في هرتزيليا، في إسرائيل. وفي العام

٢٠٠٣، أسس مشروعاً لدراسة الحركات الإسلامية (prism-www.e-prism.org) في مركز غلوريا في المركز المتعدد التخصصات، في هرتزيليا، في إسرائيل، وهو مشروع يركز في البحث في الجهاد العالمي. ونشر عشرات من المقالات عن المجتمع الفلسطيني والسياسات والإسلام الراديكالي. وكتابه القادم (٢٠٠٩) بعنوان: عقلية وثقافة الجهاد العالمي. reupaz@netvision.net.il .

أوستيبو، تيرجي

أستاذ مشارك في إن إل إيه مدرسة الدين، والتعليم والدراسات بين الثقافات. ومنح درجة الدكتوراه من جامعة إستوكهولم، واهتماماته البحثية الرئيسة هي السلفية والإصلاح الإسلامي في إثيوبيا، وتشمل مطبوعاته تاريخ الإسلام والعلاقات بين الأديان في بالي، إثيوبيا، ألمقويست وويكسيل، إستوكهولم، ٢٠٠٥، «سؤال الصيرورة: حركات الإصلاح الإسلامي في إثيوبيا المعاصرة»، جورنال الدين في إفريقيا، ج ، ٣٨، رقم ٤ ، ٢٠٠٨، «الإسلام في أثيوبيا: محاددة حدود المسيحية»، في إيه. ميسوي، اس. جيه. هانسين وتي. كارداس (محررون)، حدود الإسلام: استكشاف خطوط الصدع لدي صامويل هنتغتون، من الأندلس إلى الأمة الافتراضية، هيرست، لندن، ٢٠٠٩، «قوة المؤسسات الإسلامية في تعزيز الديمقراطية: منظور من بالي»، سيظهر في كي. ترونفول (محرر)، القوة المتنافَس عليها: السلطة التقليدية والانتخابات في إثيوبيا، بريل، ليدين ٢٠٠٩، Terje.Ostebo@NLA.no .

الرشيد، مضاوي

أستاذة علم الأناسة الاجتماعي في كلية الملك، جامعة لندن: نشرت العديد من الكتب والمقالات عن المملكة العربية السعودية، والهجرة العربية، والأقليات المسيحية الشرق أوسطية وعن ارتباطات الخليج العابرة للقوميات، وأحدث ما نشرت تاريخ للمملكة العربية السعودية (مطبعة جامعة كيمبردج، ٢٠٠٢)، والارتباطات العابرة للقوميات والخليج العربي (روتليدج، ٢٠٠٥) مساءلة الدولة السعودية: أصوات إسلامية من جيل

جديد (مطبعة جامعة كيمبردج، ٢٠٠٧)، وشاركت في التحرير مع مارات شتيرين، الموت في سبيل الإيمان: العنف المدفوع دينياً في العالم المعاصر (آي. بي. توريس، ٢٠٠٨)، ومملكة بلا حدود: الحدود السياسية، والدينية، والإعلامية للمملكة العربية السعودية (هيرست، ٢٠٠٩). Madawi.al-rasheed@kd.ac.uk.

سالومون، نوح

هو طالب يعد لدرجة الدكتوراه في جامعة شيكاغو من مدرسة الإلهيات وهو يكتب حالياً رسالته في أثناء إقامته في جامعة كولومبيا في نيويورك. وكان قد أمضى أكثر من عامين في الخرطوم، والسودان المركزي والغربي، وهو يجري عملاً ميدانياً لمشروع رسالته المعنونة المعاناة في ظلال الخلاص: الصوفية والسلفية في عصر الإسلامية المتأخرة في السودان المعاصر. وتركز الرسالة في كيف وصل المسلمون الصوفيون والسلفيون إلى اتفاق مع قاعدة من الجمهورية الإسلامية في السودان في ١٩٨٩، إضافة إلى المشكلات الموجودة في تنفيذ الاتفاق في السنوات الأحدث، وذلك من طريق استكشاف الكيفية التي قام بها كلا الطرفين بدمج وتحدي المفاهيم الثيولوجية، والمعرفية (إبيستيمولوجية)، والسياسية، والجمالية التي جاءت بها إسلامية الدولة إلى المقدمة. nsalomon@uchicago.edu.

شتاينبيرغ، غيدو

زميل كبير متخصص في الشرق الأوسط وشؤون الخليج في المعهد الألماني للشؤون الدولية والأمنية، في برلين. وبالتدريب كان أستاذاً للشرق الأوسط والإسلام، عمل منسق تدريب في جامعة برلين الحرة (٢٠٠١) ومستشاراً في الإرهاب الدولي للاستشارية الألمانية الفيدرالية (٢٠٠٢ ـ ٢٠٠٥). وهو يظهر مراراً بصفته خبيراً شاهداً في محاكمات الإرهاب الألمانية ونشر على نطاق واسع عن تاريخ وسياسة الشرق الأوسط والمملكة العربية السعودية والعراق، الوهابية، الإسلامية والإرهاب، ومن جملة أحدث ما نشره العدو القريب والبعيد: شبكات الإرهابي الإسلامي (في

ألمانيا) ميونخ، ٢٠٠٥، التمرد العراقي: الفاعلون، والاستراتيجيات، والبنى، برلين: إس دبليو بهي، ٢٠٠٦. Guido.Steinberg@swp-berlin.org.

ويجميكرز، جاويس

درس الإنكليزية في فونتايس هوجشولين في تيلبيرغ واللغة العربية والإسلام في جامعة رادباود، نيجيميجين. وعمل أستاذاً للإنكليزية لعدة أعوام وهو حالياً محاضر وطالب لدرجة الدكتوراه في جامعة رادباود. ويركز بحثه في أفكار المنظّر الأردني أبي محمد المقدسي ونفوذه في ردكلة حركة الجهادي ـ السلفي. ومطبوعاته تشمل «الجهاديون السلفيون الأنقياء: أيديولوجية أبي محمد المقدسي»، الجورنال البريطاني للدراسات الشرق أوسطية (ينشر قريباً). j.wagemakers@let.ru.nl.

تراجم مفكّري السلفية وقادتها

محمد بن عبد الوهاب
(١٧٠٣ ـ ١٧٩٢)

غيدو شتاينبيرغ

محمد بن عبد الوهاب هو مؤسس الحركة الوهابية، أو الوهابية، التي سماها خصومه على اسمه. وهو ينحدر من آل (عائلة) مشرف، وهي أهم عائلة من علماء الدين في المنطقة الوسطى (نجد) من شبه الجزيرة العربية بين القرن السادس عشر والقرن الثامن عشر. وجاءت عائلة المشرف من أشيقر، وهي بلدة في منطقة الوشم، وهي مركز حنبلي مهم للتعليم في أثناء القرن الثامن عشر. وكان والده عبد الوهاب بن سليمان قاضياً في العيينة.

بعد الدراسات الأولى للفقه الحنبلي في العيينة، سافر ابن عبد الوهاب إلى المدينة المنورة والبصرة كي يكمل منهجه الدراسي. ويبدو بشكل خاص أن وقته في المدينة ودراساته مع النجدي عبد الله بن سيف والعالم الهندي محمد حياة السندي (المتوفى في العام ١٧٥١) كانت قد أثرت تأثيراً عميقاً في المصلح الشاب. وألّف ابن عبد الوهاب كمية مقبولة من الكتابات. وأهم هذه الكتابات كانت كتيبات قصيرة وجيزة (مختصرات) تحتوي على أساسيات ثيولوجية، كانت متأثرة تأثراً شديداً

بالعالم الحنبلي القروسطي تقي الدين بن تيمية (١٢٦٢ ـ ١٣٢٨). وكان أشهر كتاب له هو كتاب التوحيد. وهدَفَ ابن عبد الوهاب إلى إصلاح المجتمع العربي المركزي بإصلاح الحياة الدينية وبالعودة إلى التوحيد الصارم. وبحسب تفسير ابن عبد الوهاب الذي وضعه في المختصرات، لم يكن كافياً للمؤمن أن يعترف بوحدانية الله (توحيد الربوبية). وبدقة أكبر، كان يجب على الفرد المسلم أن يرتب معتقده الديني، وممارسته الشعائرية، وسلوكه الشخصي وفقاً لإقراره بوحدانية الله (توحيد الألوهية أو توحيد العبادة). وكانت هذه النظرية مستندة إلى افتراض أن المسلمين كانوا قد ضلوا عن الصراط المستقيم للسلف الصالح، أي الأجيال الأولى من المسلمين في مكة المكرمة والمدينة المنورة في القرن السابع.

وحارب ابن عبد الوهاب كل شيء رأى أنه بدع (بدع جمع بدعة) غير شرعية من الأجيال اللاحقة مثل توقير الأولياء وأضرحتهم. وهدف إلى عودة المجتمع الإسلامي إلى طرق السلف الصالح، ونظر إلى القرآن الكريم، وإلى السنة خصوصاً، أي مجموعات روايات الحديث الشريف لأقوال النبي محمد صلى الله عليه وسلم وأعماله، كي يؤسس كيف عاش أولئك السلف. وهكذا، فقد كان إصلاح ابن عبد الوهاب مصوغاً إلى حد كبير جداً حسب نموذج فكر مؤسس الحنبلية التي سميت على اسم مؤسسها أحمد بن حنبل (٧٨٠ ـ ٨٥٥).

والحركة الوهابية بوصفها قوة سياسة ولدت حين دخل ابن عبد الوهاب في العام ١٧٤٤ في حلف مع محمد بن سعود، حاكم بلدة صغيرة اسمها الدرعية في نجد الوسطى ـ وهي نقلة كوّنت مولد المملكة العربية السعودية. واستمرت ذرية عائلة الشيخ، آل الشيخ، بنشر رسالته حتى اليوم. ومع أن العائلة قد فقدت أجزاء من تأثيرها السابق في مسار القرن العشرين، يبقى، مع ذلك، علماء الدين الوهابيون لاعبين دينيين ومجتمعيين مهمين في المملكة العربية السعودية. وزيادة على ما تقدم، أثر ابن عبد الوهاب والوهابية تأثيراً حاسماً في الحركة السلفية.

مقبل بن هادي الوادعي
مؤسس السلفية في اليمن

لورنت بونفوي

يعتبر مقبل بن هادي الوادعي المؤسس الرئيس للحركة السلفية في اليمن. وبرغم وفاته في شهر تموز/يوليو ٢٠٠١، فهو يبقى مع ذلك حتى هذا التاريخ واحداً من المراجع الكبيرة التي أثرت في الجماعات العالمية اللاسياسية السلفية منذ مطالع الثمانينيات. وفي كل مطبوعاته العديدة ومؤتمراته، صاغ عقيدة أصيلة تميزت بإلهامه وبصلاته مع النموذج السعودي الوهابي وباستقلاله على حد سواء. وفي الحقيقة، لقد حاول على أفضل استطاعة أن يغرس السلفية في المجتمع اليمني، مستخدماً المراجع المحلية (في معظمها محمد الشوكاني وابن الأمير الصنعاني).

ولد مقبل الوادعي في أواخر العشرينيات (أو في مطالع الثلاثينيات من ١٩٣٠) في شمال اليمن قريباً من مدينة صعدة، من خلفية قبلية زيدية. وحين كان شاباً، غادر، مثله مثل العديدين من أبناء بلده، متوجهاً إلى المملكة العربية السعودية للعمل. وبعد أن وصل هناك، تعرف بمراجع دينية سنية مثل محمد بن عبد الوهاب، وكان غير معروف في الأغلب في ذلك الزمن في اليمن. واستهوته الطبيعة السنية المساواتية والقدرة الممنوحة لجميع المسلمين أن يفسروا النصوص، وهي ميزة معارضة للنظام النخبوي الاجتماعي للزيدية، وهي فرع من الإسلام الشيعي، الذي أعطى سلطة محددة للهاشميين. حين رجع إلى اليمن شعر أنه مستثنى من المعرفة الدينية بسبب مكانته القبلية المنخفضة وسخط على الطائفة الأصل له. وفي العام ١٩٦٣، عاد إلى المملكة العربية السعودية ودرَس في معاهد متنوعة، ومن جملتها الجامعة الإسلامية في المدينة المنورة التي يزعم أنه تخرج فيها بدرجة الماجستير بعلم الحديث الشريف. وفي اقترابه إلى السُّنة تأثر إلى حد كبير بتعاليم محمد ناصر الدين الألباني. وفي السبعينيات من ١٩٧٠، قادته نشاطاته المتنوعة في المملكة العربية السعودية وخصوصاً ارتباطاته مع جماعة السلفية المحتسبة ومع جهيمان العتيبي إلى سجن الجماعة. وفي هذا

الوقت، اتهم بأنه كان الكاتب الخفي خلف رسائل جهيمان العتيبي ضد المملكة السعودية ونتيجة لذلك طرد في مطالع العام ١٩٧٩.

بعد أن عاد إلى اليمن، رجع إلى منطقته المحلية وفتح معهداً سماه دار الحديث في قرية دمَّاج. وتلقى هبات من منظمات سعودية متنوعة ومن شخصيات متنوعة، تشمل هبات من عبد العزيز بن باز، ولكن نقده المستمر لنظام الحكم السعودي قاده إلى اتخاذ خيار أكثر استقلالاً وتركه فقط في عشية وفاته حين تمت مصالحته مع السعوديين وتلقى العلاج في جدة.

وفي حين أن تعاليمه تفتقر بالتأكيد إلى الانسجام وهي مليئة بالتناقضات، تظهر سمته المميزة الرئيسة في رفضه للسياسة الحزبية (الحزبية) وفي دعوته إلى احترام الحاكم السياسي (ولي الأمر). مثل هذا الموقف قاده إلى أن يكون ناقداً جداً لجميع الجماعات السياسية والدينية الأخرى: وهم الإخوان المسلمون (الذين سماهم الإخوان المفلسين)، أي الإخوان (المخفقون)، والصوفيون، والزيديون، والجهاديون، والناصريون، والاشتراكيون. وأشهر مطبوعاته، وخصوصاً المخرج من الفتنة، والسيوف البتارة، عبرت عن رفضه للتدخل السياسي المباشر. وبهذا الشكل، استُغِل في الغالب هو، وورثته (يحيى الحجوري، ومحمد الإمام، وأبو الحسن المأربي) من الحكومة اليمنية ضد خصومها المتنوعين، سواء أكانوا إسلاميين أم كانوا من اليسار.

الشيخ محمد هاشم الهدية
(١٩١٠ ـ ٢٠٠٧)
ترجمة روحية

نوح سالومون

محمد هاشم الهدية ولد في العام ١٩١٠ في بلدة رفاعة في السودان على الضفة الشرقية من النيل الأزرق، وعلى بُعد يقارب ١٣٠ كيلومتراً

جنوب الخرطوم. وكانت عائلة الشيخ هدية تنتمي إلى الطريقة الختمية الصوفية، ومع ذلك فبعد أن انتقل إلى العاصمة وهو شاب بدأ الهدية يشعر بعدم الرضا عن البرنامج الروحي للختمية، وترك الطريقة ليلتحق بطريقة صوفية أخرى هي: العظمية. وكان قد أسس العظمية عالم مصري جاء إلى السودان في العام ١٨٩٥ ليعلم الفقه، ونظّم الطريقة بنقل التعليم بوصفه النموذج المركزي لممارستها. وقد أشار الشيخ الهدية إلى حلقات الدرس التي عقدتها العظمية بوصفها العامل الرئيس في إقناعه لترك الختمية، محولاً بذلك انتماءاته الصوفية. وكان السعي في سبيل الوصول إلى إسلام مستندٍ إلى المعرفة العقلانية لله تعالى وللرسول الكريم صلى الله عليه وسلم، إلى المعرفة المشتقة من طريق الأدلة الموجودة في القرآن الكريم والسُّنة المشرفة، هو السعي الذي سيحرك الهدية طوال رحلته الدينية الممتدة طوال عمره.

في العام ١٩٣٠ بدأ الهدية يعمل في المصلحة البريدية السودانية، وفيها قابل أحمد حسون، وهو واحد من المؤسسين الرئيسين لمنظمة أنصار السنة المحمدية، وهي أكبر جماعة في السودان حتى يومنا هذا. وغالباً ما يذكر الهدية أن حسون كان ينتقد انتماءه إلى الصوفية بأسلوب قاس. ومثل هذه الطريقة لم يكن لها سوى القليل من الأثر في إقناع الهدية بصلاح الطريقة السلفية، وفي حياته فيما بعد استخدم الهدية في الغالب مثال عدم نجاح حسون في تحويله ليشرح لماذا كان في دعوته حريصاً دائماً على أن يتكلم إلى المسلمين «المخطئين» بأسلوب لطيف (بالرفق)، وفي مطالع الأربعينيات من ١٩٤٠، بدأ الهدية بحضور دروس بوقت جزئي غير متفرغ في المدرسة القرآنية التي كان يديرها ابن خاله، عبد الباقي يوسف النعاما، الذي كان قد عاد حديثاً من المملكة العربية السعودية. وكان النعاما مرتاباً جداً بصوفية الهدية وأشار إلى أن الهدية لم يكن يفهم حتى معاني الأوراد التي يقرؤها يومياً. وفي البداية كان الهدية غاضباً من هذا النقد، ولكن ذلك قدح في نفسه الحماسة ليذهب إلى شيخ طريقته ويكتشف ما الذي كانت تعنيه الأوراد. ولدهشته الكبيرة، عرف أن شيخ الطريقة نفسه لم يكن يفهم معنى الأوراد. وهذه «الشعيرة من دون معنى» كما هو ظاهر سببت أزمة كبيرة للهدية وترك الطريقة بشكل مفاجئ، وابتدأ بعملية دراسة

شخصية عميقة للقرآن الكريم واستبدل بهذه الأوراد أورادَه السلفية التي عرضها ابن تيمية بكتابه الكلم الطيب والتي يوجد لصياغاتها أساس واضح في القرآن الكريم والسنة المطهرة. وفي العام ١٩٤٨، التحق الهدية بزميله القديم أحمد حسون في منظمته أنصار السنة المحمدية، التي شعر أنها حافظت على القناعات الدينية التي كان هو قد توصل إليها في صراعه مع الصوفية وانغماسه في المصادر الإسلامية. وصعد الشيخ الهدية بسرعة في مراتب المنظمة وفي العام ١٩٥٢ تولى رئاسة الجماعة. وخدم الشيخ الهدية رئيساً لأنصار السنة طوال خمسة وخمسين عاماً حتى وافته المنية في ١٩ أيلول/سبتمبر ٢٠٠٧. وفي أثناء مدة رئاسته نمت أنصار السنة من جماعة حضرية صغيرة تجتمع في بيوت مؤسسيها إلى منظمة دعوية كبيرة لها مساجدها في أنحاء السودان.

الشيخ سليم شرّاب: أول فلسطيني سلفي (١٩٢٦ ـ ١٩٨٦) خان يونس ـ قطاع غزة

خالد الحروب

ضمن لغة السلفية المعاصرة يمكن أن يعتبر الشيخ سليم شراب، وهو الذي ولد في ١٩٢٦ في خان يونس في الجزء لجنوبي من قطاع غزة، يمكن اعتباره الشخص المؤسس «للسلفية الفلسطينية الحديثة». وبعد المدرسة الثانوية غادر بلده ليلتحق بجامعة الأزهر في القاهرة وفيها أنهى درجتَي تخرج في الدراسات الدينية في العام ١٩٥٠ والعام ١٩٥٢، وفي أثناء سنواته الجامعية كان نشيطاً سياسياً في صفوف الإخوان المسلمين المصريين ورابطة الطلاب الخريجين الفلسطينيين. وكان الراحل ياسر عرفات هو الذي يرأس الرابطة وكانت الرابطة معروفة بأنها المنظمة الرئيسة للنشاط الفعال الفلسطيني. في سن الشباب، درس الشيخ شراب في مدارس القاهرة حتى العام ١٩٥٧، حين انتقل إلى المملكة العربية السعودية ليعمل في معهد تدريب المعلمين في مدينة الأحساء. ومكث في

المملكة العربية السعودية تسع سنوات، أقام فيها علاقات قوية مع عدد من العلماء السعوديين، وكان العالم الرئيس من بينهم الشيخ عبد العزيز بن باز، وهو الرئيس الصوري الموجه للسلفية الوهابية. وبحلول وقت عودته إلى قطاع غزة في العام ١٩٦٦ كان الشيخ شراب قد صار مُشَكّلاً في المدرسة الفكرية السلفية، وشعر بالمسؤولية للدعوة إلى هذا الفكر في أوساط شعبه.

وفي قطاع غزة صار منشغلاً في قطاع التعليم، مع وزارة التعليم (التي كانت مرتبطة في ذلك الحين مع مصر). ومع معاهد تعليمية أخرى ومن جملتها فرع جامعة الأزهر في غزة. وكان هو مؤسس دار الكتاب والسنة في خان يونس، وهي أول قاعدة سلفية في فلسطين في الأزمنة الحديثة. وساعد أيضاً في تأسيس الجامعة الإسلامية في غزة في العام ١٩٧٨ بجمع تبرعات من طريق اتصالاته السعودية. وبعد سنوات قليلة من التعليم في كلية الشريعة في الجامعة الإسلامية صار ساخطاً على «توجيه» الجامعة التي تطورت لتصير هي المعقل القوي للإخوان المسلمين في قطاع غزة. وفي نهاية المطاف طرد من الجامعة في العام ١٩٨١ بسبب إصراره على كميات ونوعيات مختلفة من المادة الدينية التي يجب أن تدرس للطلاب.

والتأثير الكبير للشيخ شراب على الاتجاهات السلفية المستقبلية في قطاع غزة والضفة الغربية انبثق من المنح الدراسية المجانية التي كان قد اعتاد أن يحصل عليها من الجامعات السعوية للطلاب الفلسطينيين في السبعينيات من ١٩٧٠ وفي الثمانينيات من ١٩٨٠. وبحسب ابنه الكبير همام، كان الشيخ شراب هو «الممثل» للشيخ ابن باز في فلسطين. وهكذا كان مؤتمناً على إرسال الطلاب «المناسبين» إلى الجامعات السعودية لمتابعة الدراسات الدينية فقط. وكثيرون من الطلاب الفلسطينيين الشباب استفادوا من هذه المنح الدراسية وعادوا إلى الوطن وقد أُشرِبوا بالتفكير السلفي. والأسماء الإسلامية القائدة لقطاع غزة اليوم درست في المملكة العربية السعودية بمساعدة الشيخ شراب. وتشمل هذه الأسماء: الشيخ ياسين الأسطل، رئيس الجمعية السلفية في خان يونس، والشيخ فؤاد أبو

سعيد، وهو عضو مهم في هذه الجمعية، والشيخ يونس الأسطل، عضو في المجلس التشريعي الفلسطيني من حماس، والعديد من الأسماء الأخرى التي تشغل مناصب عالية في وزارة الأوقاف، ونشر الشيخ شراب العديد من الكتيبات، ومعظمها عن الموضوعات الإسلامية التقليدية، من مثل صوم رمضان وحج البيت في مكة، والدعوة إلى السلوك السلفي في هذه الشعائر. والكتابة السياسية الوحيدة التي تركها هي كتاب يصعب العثور عليه عن الخميني والثورة الإيرانية وكان قد نشر هذا الكتاب في مطالع الثمانينات من ١٩٨٠..وكان في الكتاب ناقداً جداً للخميني ولثورته وذلك إلى حد بعيد بسبب أصلها الشيعي.

سجن الشيخ شراب مرتين من إسرائيل، لمدة ثلاثة أشهر في العام ١٩٦٧ بسبب نشاطاته المقاومة، ثم في العام ١٩٨٤ لمدة خمسة عشر يوماً بسبب المحافظة على مسجد بشكل غير قانوني في منطقة كانت تحت الإدارة العسكرية. ترك ثمانية أبناء (خمسة منهم درسوا الشريعة) وأربع بنات (من زوجة واحدة). توفي الشيخ شراب في العام ١٩٨٦ بسب مرض مفاجئ في القلب.

محمد سرور زين العابدين

ستيفان لاكروا

ولد محمد سرور زين العابدين في سورية في منطقة حوران في العام ١٩٣٨. وصار نشيطاً في حركة الإخوان المسلمين السوريين في الوقت الذي كان ما يزال فيه في المدرسة في الخمسينيات من ١٩٥٠. وفي أواسط الستينيات من ١٩٦٠، بعد أن صار شخصية من الصف الثاني في الإخوان المسلمين، بدأ في إعلان المزيد من النقد للحركة على أساسين: في القضايا السياسية، أيد الأقلية في الخط «القطبي»، الذي دافع عنه مروان حديد الذي كان هو نفسه تلميذاً لسيد قطب في القاهرة وأحضر معه تعاليم هذا الأخير إلى سورية. ونتيجة لذلك، كان

حديد مؤيداً مبكراً للعنف السياسي ضد نظام الحكم السوري، وهو ما سيقوده إلى إعلان الجهاد ضده في العام ١٩٦٤. في القضايا الدينية، دعا محمد سرور إلى مدخل أكثر صرامة بكثير ويشبه المدخل الوهابي بالنسبة إلى العقيدة وانتقد الإخوان المسلمين السوريين على التسامح مع الصوفية داخل صفوفهم. ونتيجة لهذه النقاط في عدم الاتفاق - وربما أيضاً بسبب أن آراءه السياسية قد وضعته في خطر الاعتقال - غادر سرور إلى المملكة العربية السعودية في العام ١٩٦٥، في وقت كانت فيه المملكة تعطي المأوى لآلاف الناشطين الحركيين الإسلاميين. وهناك، عمل مدرساً للرياضيات والدين في المعاهد العلمية في حائل، من ١٩٦٥ إلى ١٩٦٧، وفي بريدة من ١٩٦٧ إلى ١٩٧٤. وبعد أن صار في المملكة العربية السعودية تعمق الصدع مع الإخوان المسلمين، إلى الحد الذي جعله يترك الإخوان المسلمين نهائياً في العام ١٩٦٨. ثم إنه قرر بعد ذلك أن يبدأ شكلاً جديداً من الحركية الفعالة الإسلامية، يخلط فيها الأفكار السياسية لسيد قطب بالآراء الدينية للوهابيين. ونتيجة لذلك، وفي مشهد إسلامي سعودي حركي إلى أقصى حد في أواخر الستينيات من ١٩٦٠، برزت جماعة جديدة هي: السلفيون كما دعوا أنفسهم أو السروريون كما سيشير إليهم أعداؤهم - من الإخوان المسلمين ومن أهل الحديث الجدد الذين ألهمهم الألباني. وكان لهذه الجماعة أثر مهم على الإسلامية السعودية: فسلمان العودة - الذي كان تلميذ السرور في بريدة - وسفر الحوالي، وهما أبرز شخصين للانشقاق الإسلامي بعد حرب الخليج، كانا على علاقات اجتماعية ضمن صفوف هذه الجماعة. وبالنسبة إلى سرور فقد طرد من المملكة العربية السعودية في العام ١٩٧٤، فأعاد تأسيس نفسه في الكويت، قبل أن يغادرها إلى بيرمنغهام في المملكة المتحدة، في ١٩٨٤، وهناك أنشأ المركز للدراسات الإسلامية، الذي وصف من واحد من أتباع سرور بأنه كان «واحداً من خزانات الفكر الرئيسة للجماعة» طوال الثمانينيات من ١٩٨٠ وطوال التسعينات من ١٩٩٠. وغادر سرور المملكة المتحدة في أواخر ٢٠٠٤، ومنذ ذلك الوقت يعيش في الأردن.

الشيخ أبو بكر محمد

تيرجي أوستيبو

ما زال من الممكن أن يُرى الشيخ أبو بكر وهو يتجول جيئة وذهاباً في الشارع الرئيس في روب، العاصمة الإقليمية لبالي في إثيوبيا. وهو يلبس كالمعتاد ثوبه الطويل الرمادي، ورأسه مغطى بغطاء ذي مربعات من الأحمر والأبيض، وبقبضة جامدة على عصا المشي في يده، يحيّي أصدقاءه وأتباعه وهم يمرون.

والشيخ الآن في سبعينياته، ومعروف جيداً في كل بالي، وحتى في المناطق الواقعة في خارج منطقته. ولا يعتبر الشيخ عالماً كبيراً أو معلماً، ولكنه يذكر ويوقر بوصفه الأداة الرئيسة في غرس السلفية في بالي. ويشار إليه باسم الشيخ المفتي، ويحتفى به بوصفه الشخص الذي حوّل الناس من القيام بالحج إلى المزارات ومن التعبد عند القبور - إلى العثور على الاعتقاد الصحيح بالله الواحد الأحد.

ولد الشيخ أبو بكر في قرية صغيرة تسمى شايا، خارج روب تماماً. وبدأ دراسته في ديري الشيخ حسين المزار الرئيس في بالي الذي كان يخدم أيضاً مركزاً مهماً للتعليم الديني. وتابع تعليمه في بلدات هرر ودَيري الدعوة، قبل أن يغادر قاصداً المملكة العربية السعودية في العام ١٩٦٢. وكان قصده أن يؤدي فريضة الحج، ولكن ولأسباب غير معروفة بقي يعلم في عدن لمدة سنتين. بعد أن وصل إلى المدينة المنورة، وكان كثيرون من بني جلدته قد دخلوا الجامعة الإسلامية. ولكن الشيخ أبا بكر كان متردداً، مع ذلك، في متابعة المزيد من الدراسات، وغادر بدلاً من ذلك إلى أبها في منطقة عسير. هنا بقي تحت كفالة شيخ معين هو عبد الله وابلي، الذي كان ظاهرياً كرس نفسه لتعلم أساليب الدعوة.

وعاد إلى بالي في العام ١٩٦٩، وبعد عامين من ذلك التاريخ عقد موعظته المشهورة في جامع النور في روب. وفي أثناء هذه المناسبة هاجم الشيخ أبا بكر لأول مرة بشكل علني الممارسات الصوفية السائدة، وسماها

انحرافات عن الإسلام وطلب من الناس أن يغيروا طرائقهم. وكان الصراع حتمياً وطوال سنوات وجد الشيخ أبو بكر نفسه في خضم جدالات حامية. أولئك الذين يعرفونه معرفة جيدة يصفونه بأنه عنيد، وذو طبع حاد وشخص شديد البأس. وهذه الشخصية كانت حاسمة من أجل جهوده التي لا تستسلم لأحداث تغيير. وبالتصدي للمعارضة من القيادات الدينية المحلية وللإجراءات القمعية لنظام الحكم الماركسي (١٩٧٤ ـ ١٩٩١)، نشر بإخلاص عقائد السلفية التي صارت اليوم هي العقائد المهيمنة في منطقة بالي.

أبو محمد المقدسي

جاويس ويجميكرز

أبو محمد عصام بن محمد بن طاهر البرقاوي، وهو المعروف أيضاً باسم أبي محمد المقدسي، ولد في برقة (بالقرب من نابلس) في الضفة الغربية في العام ١٩٥٩. وبحسب موقعه على الإنترنت، انتقل إلى الكويت حين كان طفلاً ثم انتقل فيما بعد إلى العراق ليدرس في جامعة الموصل. وبعد سنواته طالباً، رجع مراراً إلى الكويت وإلى المملكة العربية السعودية أيضاً حيث صار عارفاً بالأعمال الرئيسة للكتاب الوهابيين. وذهب إلى باكستان أيضاً وأفغانستان في أثناء الحرب ضد السوفيات، ويقال إنه لم ينغمس مع ذلك في أي قتال فعلي هناك.

وأثبت الوقت الذي قضاه في دول الخليج أنه كان أعظم مصدر تأثير عليه. ففي المملكة العربية السعودية، صار على معرفة بكتابات وبأتباع جهيمان العتيبي، قائد التمرد الذي كان مسؤولاً عن احتلال الحرم المكي في العام ١٩٧٩. وصار نقد العتيبي للدولة السعودية وعلى وجه الخصوص إدانته لحكامها صارت جزءاً من معتقدات المقدسي الخاصة، وقد عبر عنها لأول مرة في كتاب ملة إبراهيم، الذي نشر في العام ١٩٨٤. وفي هذا

الكتاب طور المقدسي نظرية الولاء والبراء (الولاء لله وللإسلام والبراء من كل ما عداه) إلى ما وراء المجال الديني على وجه التحديد، وذلك بربط الولاء والبراء بتكفير الحكام السياسيين وبدعوته إلى الجهاد ضدهم. وطبق المقدسي موضوع البراء من الحكام السياسيين في كتب أخرى شجب فيها الكويت وبشكل هو أشهر ما يكون شجب المملكة العربية السعودية. وكتابه عن البلد الأخير صار مهماً إلى أقصى حد للمعارضة الإسلامية في المملكة العربية السعودية.

في مطالع التسعينيات انتقل المقدسي إلى الأردن وفيه أقام تنظيماً دعاه جماعة التوحيد وهي معروفة بشكل أفضل باسم بيعة الإمام. وهذا التنظيم الذي رأسه هو في البداية، ناضل لنشر الأفكار السلفية التي اعتنقها المقدسي في كتاباته. وتكونت عضويتها في الغالب من محاربين قدامى عرب للحرب في أفغانستان وكان من جملتهم أبو مصعب الزرقاوي، وهو الرجل الذي سيصير لاحقاً سيئ السمعة بسبب قيادته للقاعدة في العراق. واعتُبر التنظيم خطراً من السلطات الأردنية، والعديدون من أعضائه اعتقلوا، ومن جملتهم المقدسي نفسه وسجنوا بشكل متقطع في أثناء التسعينيات. وأفرج عن المقدسي من السجن في العام ٢٠٠٨.

أبو مصعب الزرقاوي
(١٩٦٦ ـ ٢٠٠٦)

غيدو شتاينبيرغ

أحمد الخلايلة، والمعروف باسم أبي مصعب الزرقاوي ولد في المدينة الأردنية الزرقاء واكتسب خبرته الأولى بصفته جهادياً في أفغانستان في أواخر الثمانينيات، حين أسهم هناك بمقالات لمجلة أخبار الجهاد.

وبعد أن عاد، التحق بجماعة محاربة صغيرة كانت تسمى قسم

الولاء للإمام (بيعة الإمام)، وكان يقودها أبو محمد المقدسي. وفي تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٩٣، اعتقل أعضاء الجماعة لأنهم كما كان قد زُعم تآمروا لشن هجمات على أهداف يهودية في إسرائيل أو الأراضي المحتلة. وفي أثناء السنوات التي تلت في السجن، تولى الزرقاوي قيادة الجماعة، في حين حدد المقدسي لنفسه دور المرشد الروحي. وحين أطلق سراح الزرقاوي في العام ١٩٩٩، كان قد أسس نفسه من قبل بوصفه شخصية قيادة في صفوف مجموعة صغيرة من المحاربين الأردنيين. وغادر متوجهاً إلى أفغانستان وأنشأ معسكر تدريب للأردنيين والفلسطينيين، والسوريين، واللبنانيين في حيرات. ولم يلتحق بالقاعدة، ولكن بدلاً من ذلك بنى تنظيماً مستقلاً دعاه التوحيد. ورفض برنامج القاعدة عن الجهاد الدولي وثبت على أهدافه الأصلية، أي إطاحة الملكية الأردنية و«تحرير» فلسطين.

وبعد أن قامت قوات التحالف بطرد القاعدة ومنتسبيها من أفغانستان، فر الزرقاوي، ماراً بباكستان وإيران إلى شمالي العراق. وطوال عدة شهور وجد الملجأ مع تنظيم أنصار الإسلام العراقي الكردي وأعاد بناء تنظيمه. وابتداء من العام ٢٠٠٣، أعاد توجيه تنظيمه إلى قتال القوات الأمريكية وحلفائها في العراق. ودمج أعداداً كبيرة من العراقيين في تنظيمه، وسماه ابتداء من العام ٢٠٠٣ (جماعة التوحيد والجهاد). وامتلأ بعدد متزايد من العراقيين ولكنه اعتمد بكثافة على متطوعين من البلدان العربية المجاورة، وكانوا في أكثريتهم من السوريين والسعوديين. وكان تنظيم الزرقاوي مسؤولاً عن معظم هجمات القنابل الانتحارية الكبيرة في العراق ابتداء من العام ٢٠٠٣. والزرقاوي، بوصفه رئيس تنظيم جديد ضم في صفوفه العديد من الجنسيات، كيّف أهدافه مع الأساس الاجتماعي الجديد للجماعة: فمنذ العام ٢٠٠٤ دعا إلى تأسيس دولة العراق الإسلامية. وخطط، بعد ذلك، لشن «حرب مقدسة» في البلدان المجاورة في سورية، والأردن، والكويت والمملكة العربية السعودية. وهدفه النهائي هو أن «يحرر» القدس. وهكذا عكست الأهداف التي أعيد تحديدها التركيب الوطني المتغير للتنظيم.

وطور الزرقاوي استراتيجية لزعزعة الاستقرار في العراق، وهي استراتيجية هدفت إلى استثارة الشيعة للدخول في حرب أهلية ضد السنة. ولذلك، هاجم تنظيمه القادة الشيعة الدينيين، والسياسيين، والمسؤولين والمدنيين. وبعد أن كسبت الأحزاب الشيعية والكردية الانتخابات في كانون الثاني/ يناير وكانون الأول/ ديسمبر في العام ٢٠٠٥، قامت بعض مليشيات شيعية فعلاً بالرد بالقتال ونشأت عن ذلك حرب أهلية. ولكن تنظيمه فقد الدعم بسبب العنف الذي لا يميز بل إن ذلك عرض للخطر علاقاته مع القاعدة. وفي شهر تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠٠٤، أقسم الزرقاوي قسم الولاء لأسامة بن لادن وغيّر اسم تنظيمه إلى قاعدة الجهاد في بلاد الرافدين. ومع ذلك، رفضت قيادة القاعدة علناً استراتيجيته المناوئة للشيعة وطلبت استخداماً أكثر حذراً للعنف ضد المسلمين. ورفض الزرقاوي، وثبتت القاعدة في العراق على استراتيجيتها حتى بعد أن قتل الزرقاوي في ضربة جوية أمريكية في شهر تموز/ يوليو ٢٠٠٦.

جعفر عمر طالب

نورهيدي حسن

ولد في العام ١٩٦١ لأسرة حضرمية في مالانغ، في شرقي جاوا، في إندونيسيا. درس جعفر عمر طالب في مدرسة ابتدائية في بلدته المحلية قبل أن يتابع إلى مدرسة إسلامية ثانوية لتدريب المعلمين. وفي أثناء دراسته كان طالب نشيطاً في منظمة طلابية كانت مرتبطة بالإرشاد، وهي منظمة إصلاحية حديثة إسلامية مشهورة في صفوف الحضارم. وصقل أفكاره عن الإصلاح الإسلامي حين درس في مدرسة داخلية تعود لمنظمة برسيس وهي منظمة إصلاحية أخرى. وبعد أن عرف ميزات الدراسة في معهد ترعاه المملكة العربية السعودية هو معهد دراسة الإسلام واللغة العربية في جاكرتا، سجل نفسه في المعهد وقُبِل فيه. وفي العام ١٩٨٦، تلقى طالب

منحة دراسية للدراسة في معهد المودودي الإسلامي في لاهور، في باكستان.

بعد أقل من عام في معهد المودودي، تطوع طالب للالتحاق بالمجاهدين في حرب أفغانستان. ويزعم هو أنه في البداية التحق بالحزب الإسلامي مع حكمتيار، قبل أن يجري إرساله لمساعدة الاتحاد الإسلامي الذي كان يقوده سياف. ولكن ثالب فضّل في نهاية المطاف، لأسباب أيديولوجية، أن يساند جماعة الدعوة إلى القرآن وأهل الحديث، وهي فرقة سلفية صارمة وهي «إمارة» عربية سعودية كان يقودها جميل الرحمن. ويزعم ثالب أنه تشارك مع سياف في خيمة وأنه كان له اتصال مع ابن لادن. وفي أثناء الحرب شاهد أيضاً كيف كانت العقائد الوهابية تطبق من المجاهدين الأفغان ومن المتطوعين الجهاديين المرتبطين مع الفئات المدعومة من الوهابيين. ولا ريب في أن كل هذه التأثيرات ساعدت على شرح الاتجاه الذي اتخذه لدى عودته إلى إندونيسيا في العام ١٩٨٩.

في أثناء التسعينيات من ١٩٩٠ صار واحداً من أكثر قادة السلفيين نفوذاً في إندونيسيا. أقام شبكة إحياء السنة المترابطة مع عشرات مراكز التعليم السلفي المتناثرة في كل أنحاء المناطق المتنوعة في البلاد. وكان هذا الإنجاز قد تقرر في جزء منه بفضل نجاحه في تأسيس رابط خاص مع مقبل بن هادي الوادعي، وهو منظر سلفي بامتياز في اليمن. وبرغم نفوذها الملحوظ، فإن الشبكة لا تكاد تكون مسجلة في أوساط مصادر التمويل في الشرق الأوسط، ونتيجة لذلك، بقيت هامشية وفقيرة.

تحت هذه الظروف غير المواتية استمرت العلاقات الشخصية التي تأسست بين ثالب وأتباعه في الشبكة بالتوسع. وفي رد فعل على النزاع الدموي الذي انفجر بين المسلمين والمسيحيين في العام ١٩٩٩ في الجزر الشرقية من إندونيسيا، جزر المولوكاس، دعا إلى الجهاد وأرسل آلافاً من المقاتلين السلفيين إلى الجزر تحت رعاية عسكر الجهاد.

الشيخ يوسف العييري:
نموذج العالم الجهادي السلفي
مدير موقع الويب وقائده

روفن باز

الشيخ يوسف العييري السعودي، هو حتى الآن، وحتى بعد اغتياله في شهر أيار/مايو ٢٠٠٣، أفضل نموذج للجيل الجديد من العلماء الجهاديين السلفيين، الذين صاروا أيضاً أساتذة للإشراب العقائدي الجهادي عبر الإنترنت. فكتاباته التحليلية معلنة على كل موقع جهادي، وهي مستخدمة بوصفها مادة مشرعِنة للطبقة الحالية من مناصري الجهاديين السلفيين للقاعدة وللجهاد العالمي. وهو يخدم أيضاً ليكون نموذجاً لطبقة كبيرة من العلماء السلفيين الذين ردكلوا أنفسهم وصاروا في الأعوام الحديثة «علماء الإنترنت» من دون تعليم رسمي لديهم في الدراسات الإسلامية، ولكنهم يوفرون إرشاداً هاماً في ميدان السلفية الجهادية.

ولد العييري في العام ١٩٦٧ في المملكة العربية السعودية، وفي العام ١٩٨٥، بعد أن أنهى دراساته في عمر الثامنة عشرة، ذهب إلى أفغانستان للالتحاق بالمجاهدين في قتالهم ضد السوفيات. وبسرعة صار مرشداً بارزاً في معسكر الفاروق للتدريب، وفيه أظهر مهارات عالية في القضايا العسكرية والدينية معاً. وقرّبه منصبه هذا من أسامة بن لادن، وفي حوالى العام ١٩٨٩ تم تعيينه حارساً شخصياً لهذا الأخير. حين غادر ابن لادن أفغانستان إلى السودان، غادر العييري معه وبقي حارسَه، وبقي جزءاً من جماعة القلب الصلب من قادة القاعدة والفاعلين. في العام ١٩٩٣، ذهب إلى السودان مع ابن لادن، وشارك في القتال ضد قوات الولايات المتحدة في الصومال. وفي العالم ١٩٩٤ عاد إلى المملكة العربية السعودية واستقر في مدينة الدمام، حيث نظم الدعم اللوجستي والمالي للمجاهدين في البوسنة. وفي الوقت نفسه درس مع علماء السلفيين وعلماء الصحوة المعارضين، من مثل سلمان العودة.

وفي العام ١٩٩٦، بعد الهجوم على أبراج الخبر، اعتقل العييري وحقق معه على أساس الشك في تورطه في الهجوم، وأمضى حوالى سنة في السجن، إلى أن توصلت السلطات إلى استنتاج أن الهجوم كان قد نفذه شيعة. ومع ذلك، فقد كان نشيطاً جداً في السجن وأثر على جماعة كبيرة من السجناء بعقائده الجهادية السلفية.

وحين أطلق سراحه كان مشغولاً بثورة الشيشان. وبسرعة صار هو المنظر الأيديولوجي الرئيس والمرشد الإسلامي للجهاديين العرب المتطوعين في الشيشان. وكتب العديد من المقالات والكتيبات عن القضية، وهي تخدم حتى الآن قاعدة مهمة من أجل العقائد الجهادية هناك وفي أماكن أخرى. ومن بين هذه الكتابات كانت أول فتوى جهادية تُشرعِن العمليات الانتحارية من النساء. وكان لاحقاً منغمساً أيضاً في مساندة صراع الطالبان في أفغانستان.

كان العييري واحداً من أوائل العلماء الجهاديين الذين يفهمون الإمكانية الضخمة للإنترنت في الحرب النفسية للعقل. وبعد هجوم ١١ أيلول/ سبتمبر فتح أول موقع ويب رسمي للقاعدة ـ النداء ـ من المملكة العربية السعودية وكان هو أول رئيس للموقع والمعبّئ العقائدي الرئيس. وموقع النداء في الحقيقة مهد الطريق لكل الطيف الكامل من الاستخدام المكثف الجهادي للإنترنت. وفي ٢٠٠٢ ـ ٢٠٠٣، نشر العييري عشرات الأوراق الطويلة غير الموقعة من الإشراب العقائدي هناك، ومن جملتها المادة المهمة التي أسهمت كثيراً في تشكيل السلفية الجهادية. وكان هو أيضاً محرر أهم مجلتين مهمتين سلفيتين جهاديتين في المملكة العربية السعودية ـ صوت الجهاد والبتار ـ اللتين تلقتا من خلال الإنترنت نفوذاً وأثراً عالميين.

في تلك السنوات حافظ على اتصال قريب بابن لادن، وصار القائد الأول للقاعدة في شبه جزيرة العرب، يدعو بشكل رئيس ويخطط للهجمات الانتحارية في المملكة العربية السعودية. وفي ٣١ أيار/ مايو من العام ٢٠٠٣، قتل العييري على أيدي الشرطة السعودية في صدام مع جماعة من المجاهدين في الرياض. وصار اسمه معروفاً للجمهور العام بعد موته فقط، حين صار نموذجاً للدور الجديد للعلماء الجهاديين.

عبد الله عزام

توماس هيغهامر

عبدالله يوسف عزام الفلسطيني المولد (١٩٤١ ـ ٩٨٩) واحد من أهم الشخصيات في تاريخ الإسلامية، مع أنه ليس سلفياً. وهو يعتبر الأب الروحي للعرب الأفغان بسبب دوره في حشد المقاتلين العرب في حرب الثمانينيات في أفغانستان. وهو أيضاً الذي بيّن بوضوح عقيدة «الجهادية التقليدية» التي تدعو المسلمين إلى القتال في صراعات التحرر الوطني التي تتصل بالمسلمين في أي مكان من العالم.

ولد قرب جنين لعائلة متدينة وقد عرّف عبدَ الله عزام على كتابات الإخوان المسلمين، وهو دون العشرين، أستاذٌ محلي. لاحقاً درس عزام الشريعة الإسلامية، ونال درجة البكالوريوس من جامعة دمشق في العام ١٩٦٦، ودرجة الماجستير من الأزهر في القاهرة في العام ١٩٦٩ (وكلتا الدرجتين استكملتا بالدراسة من بُعد)، ونال درجة الدكتوراه من الأزهر في العام ١٩٧٣.

وبعد أن ضمت إسرائيل الضفة الغربية في شهر حزيران/يونيو ١٩٦٧، انتقلت عائلة عزام إلى الأردن. وفي حوالى العام ١٩٦٩ شارك بشكل وجيز في حركة الفدائيين وشارك في غارات عبر الحدود إلى إسرائيل، قبل أن يحترف المحاضرة في جامعة أردنية في العام ١٩٧٠. وبعد عام من ذلك انتقل إلى القاهرة حيث أمضى عامين يدرس لدرجة الدكتوراه في الأزهر في الوقت الذي كان فيه يتلاقى مع أشخاص بارزين من الإخوان المسلمين.

عاد عزام إلى عمان في العام ١٩٧٣ وبدأ يعلم في الجامعة في الوقت الذي كان يلعب فيه دوراً نشيطاً متزايداً بارزاً في الإخوان المسلمين في الأردن، وصار يعرف بأنه «سيد قطب الأردن» وعملُ عزام الدعوي أزعج السلطات، فقررت أن تزيحه من منصبه الجامعي في العام ١٩٨٠، وهي

النقطة التي قرر فيها عزام أن يهاجر إلى المملكة العربية السعودية وفيها حصل على منصب في جامعة الملك عبد العزيز في جدة من خلال اتصالاته مع الإخوان المسلمين.

وصار عزام منغمساً في القضية الأفغانية في أواخر ١٩٨١ بعد اجتماع عارض مع صديق قديم من القاهرة كان قد عاد قبل قليل من مهمة استطلاعية إلى أفغانستان نيابة عن الإخوان المسلمين المصريين. ولذلك وبعد ذلك بوقت قصير، انتقل عزام مع أسرته إلى باكستان. وابتداء من العام ١٩٨١ إلى العام ١٩٨٤ كان عزام مقيماً في إسلام آباد حيث كان يعلّم في الجامعة الإسلامية الدولية في الوقت الذي كان يكتب فيه ويحاضر في كل أنحاء العالم عن الحاجة إلى المسلمين لمساندة الجهاد الأفغاني. وفي العام ١٩٨٤ انتقل إلى بيشاور وأسس مكتب خدمات (مكتب الخدمة) بمال من أسامة بن لادن. وكان مكتب الخدمات هو مركز نشاطات الأفغان العرب.

كان عبد لله عزام كاتباً ومتحدثاً غزيراً للغاية. وأهم أعماله ثلاثة تشمل: آيات الرحمن في جهاد الأفغان (١٩٨٣)، في الدفاع عن أراضي المسلمين (١٩٨٤). والحقّ بالقافلة (١٩٨٧). وعزام داعية وحدة إسلامية شاملة، وحاجج بأن كل المسلمين عليهم فرض عين بأن يقاتلوا في الدفاع عن أي أرض إسلامية محتلة من غير المسلمين. وألهمت أفكاره انغماس المقاتلين الأجانب في التسعينيات من ١٩٩٠ في البوسنة والشيشان والعراق بعد العام ٢٠٠٣ كذلك.

عبد الله أبو بكر المغربي

مارتين دو كوننغ

ولد عبد الله أبو بكر المغربي في العام ١٩٨١ في بلدة إقليمية صغيرة في الغرب من هولندا. وكان هو ثاني أصغر ابن لعائلة من المهاجرين المغاربة. وكان أبوه قد جاء إلى هولندا في العام ١٩٦٣،

وعمل في مسلخ كبير. وفي العام ١٩٨٢ فقدَ عمله وبقي عاطلاً بلا عمل ابتداء من ذلك التاريخ فصاعداً. وكان العائلة قد سكنت في منطقة من مناطق المهاجرين من البلدة وسرعان ما صار عبد الله منغمساً في جريمة صغيرة. ثم اتهم في نهاية المطاف بجرائم أشد قسوة (ومن جملتها العنف)، وكان هذا حافزاً له على المزيد من انغماسه في العمل الإسلامي، وهو ما قاده في النهاية إلى صيف العام ٢٠٠١ وعطلة في المغرب. وعند عودته لاحظ كثيرون من الناس تغيراً طرأ عليه، وفي محادثاتي التي أجريتها معه ميز هو هذه الفترة الزمنية بوصفها الفترة التي استكشف فيها اتجاهات جديدة في بحثه عن الإسلام الحقيقي. وجاء هذا الاتجاه في شكل إمام جديد في المسجد الذي كان قد زاره هو وعائلته. كان الإمام شاباً من مدينة وجدة في المغرب وكان قد استقدم إلى هولندا من قبل لجنة إدارة المسجد كي «يعمل شيئاً ما من أجل الشباب». وسرعان ما صار الإمام محبوباً شعبياً ووجه في الحقيقة الكثير من الانتباه إلى الشباب، وعلى نحو خاص للأولاد. لقد كان الإمام منتمياً إلى السلفيين المدخليين، مع أن لجنة إدارة المسجد لم تدرك هذا الانتماء في البداية. ولكن عبد الله وجد في الإمام الشخص الذي استطاع أن يبيّن له الاتجاه ويعرض عليه في الوقت نفسه مكانة معينة. ونمت هذه المكانة لأن عبد الله غيّر سلوكه. وتحول من شاب فظ عنيف في الشوارع إلى شاب رقيق القلب ولطيف. وغير عبد الله مظهره واسمه، وأعفى لحيته ولبس الجلابية. ولعب عبد الله دوراً مهماً في حشد شباب الشارع وأحضرهم إلى المسجد الذي كان الإمام يعقد فيه دروسه. وكانت هذه الدروس في العادة أساسية جداً، تعلمهم كيف يصلّون على سبيل المثال، ولكنه أيضاً شدّد على أهمية الشباب في الإسلام. والمسيرة السابقة لعبد الله بصفته مثيراً للمشكلات لم تكن مؤذية لمكانته الجديدة ذات السلطة، وفي الحقيقة فهي، بالنسبة إلى الشباب الآخرين، كانت تعني أنه كان يمتلك صدقية الشارع وكان يعرف الصعوبات والمشكلات التي يعانيها الشباب المغربي الهولندي. في هذا الوقت صار الإمام شخصاً مثيراً للجدل بسبب نقده لتقاليد مغربية معينة في المسجد وبسب تقديمه النصح ضد الموسيقى وركوب النساء للدراجات العادية. وبحسب الكثيرين من الجيل الأول من المهاجرين المغاربة ـ الهولنديين لم يكن الإمام

مناسباً للمجتمع الهولندي، وهو تعليق زاد من مكانته في الحقيقة وزاد من مكانة عبد الله أيضاً نظراً إلى أنه قوى الانطباع بأنهما دعيا إلى الإسلام «النقي» بدلاً من الإسلام الذي كان غير نقي بسبب تأثير التقاليد المغربية أو بسبب التكيف مع الأعراف والقيم الهولندية. وهذا قاد في نهاية المطاف إلى نزاع كبير داخل المجتمع المغربي الهولندي في البلدة وانتهى بمغادرة الإمام للمسجد. وبقي عبد الله على اتصال مع الإمام حين غادر متوجهاً إلى المغرب. وصار منغمساً مع قلة من الشباب في الحركة السلفية (السلفيون المدخليون) ونظموا محاضرات مع وعاظ من الحركة السلفية الهولندية ونظموا دروساً كان لهم فيها اتصال هاتفي مع عالم سلفي في المملكة العربية السعودية. وجرت إحدى هذه المحاضرات في الوقت الذي كانت فيه اللجنة الكاملة لإدارة المسجد غائبة في أثناء الصيف من العام ٢٠٠٤. وكانت هذه المحاضرة تدور على الأحكام بشأن الإرهاب وعرضت موقف السلفيين المدخليين ضد الإرهاب وضد أعمال أسامة بن لادن. وفي ذلك الوقت كان عبد الله قد صار من قبل «طالب علم» في جامعة في الشرق الأوسط وبقي هناك حتى هذا اليوم.

عبد الرحمن غرين
حياة متحول بريطاني للسلفية

صادق حامد

عبد الرحمن غرين (وكان في السابق أنطوني غرين) إنكليزي معروف جداً متحول إلى مسلم سلفي. ولد في العام ١٩٦٤، في دار السلام، في تنزانيا. وكان والده مديراً استعمارياً في ذلك الوقت، ولكنه عاد مع عائلته إلى المملكة المتحدة في الوقت الذي كان فيه غرين ما زال طفلاً صغيراً. وأرسل إلى مدرسة داخلية رهبانية في جيلنغ كاسل وهو في العاشرة من عمره، وهناك درس في كلية أمبلفورث. وسجل في جامعة لندن ليدرس التاريخ، ولكنه اختار ألا يكمل دراسته.

وكان اهتمامه بالدين قد بدأ في عمر مبكر، فحين كان في الثامنة من عمره بدأ في أن يكون لديه شكوك في المسيحية. وحين كان يعمل في مدينة لندن صار غير راضٍ عن الثقافة المادية الغربية، وبدأ بحثه عن المعنى عن طريق دراسة الأديان المختلفة والأشكال المختلفة للروحانية وصار بوذياً لمدة ثلاث سنوات. ومع ذلك، فقد كانت عطلة أسرته إلى مصر هي التي أشعلت اهتمامه بالإسلام وبدراسته للقرآن. وهذا في نهاية المطاف قاده إلى التحول وهو مسلم ملتزم ممارس للإسلام منذ العام ١٩٨٧.

وقبل اشتغاله في حركة جمعية إحياء منهاج السنة، عمل لمدة قصيرة مع البرلمان الإسلامي لبريطانيا. وصار منجذباً إلى المنظور السلفي لأنه وافق دخوله هو إلى التعلم النصي. وبعد الالتحاق بجمعية إحياء منهاج السنة سرعان ما صار عضواً بارزاً وزميلاً موالياً لقائدها أبي المنتصر. وصار معروفاً بصفته واعظاً منتظماً في ركن المتكلم في هايد بارك، وبدا مستمتعاً في محاورة المسيحيين الإنجيليين. وبلغ ذلك الذروة في حواراته العامة المعروفة جيداً حول أصول الإسلام مع المجادل المسيحي جي سميث في أواسط التسعينيات من ١٩٩٠. وكان محبوباً شعبياً في أوساط الجمعيات الإسلامية الطلابية الجامعية، لأنه كان يلقي غالباً محاضرة بعنوان «المخدرات، والجنس، وروك أند رول».

وتزوج من زوجتين (ولديه الآن زوجة واحدة) وهو والد لستة أطفال. ويعمل غرين حالياً منسقاً للزيارات والدعوة في مسجد ريجينت بارك، في لندن، وهو يدير أيضاً استشارية مع زميله المتحول، يوسف تشامبرز. ويقيم علاقات طيبة مع زملائه السابقين في جمعية إحياء منهاج السنة ويستمر في حركته الفعالة الدينية بإلقاء كلمات عامة والكتابة على صفحة مدونته الشخصية على الإنترنت. <http://www.islamsgreen.org.uk> . ويظهر أيضاً على التلفاز والراديو البريطانيين.

سي. حياة سلفي فرنسي

محمد علي أدراوي

يبلغ سي. الآن من العمر ٢٨ عاماً وكان سلفياً منذ أن كان في العشرين من عمره. ومن دون أن يكون له مهنة، ومن أي درجة جامعية، يزعم سي. أنه مسلم نقي ويستند تدينه إلى «الإسلام الحقيقي». ورؤيته اليوم وهو يقتبس دائماً آيات من القرآن وأحاديث من النبي، أمر غريب تماماً حين يتذكر المرء مراهقته. ففي شبابه، اعتاد أن يكون زائراً منتظماً للنوادي الليلية، والبارات والمؤسسات الأخرى التي يصفها هو حالياً بأنها «أماكن جهنم». وهو الآن يلبس الملابس السلفية التقليدية، وهو دائماً معطر ويعفي لحية كثيفة، وهو ما يجده الناس في الشارع مقلقاً. وهو يحب أن يمشي مزهواً في الشارع، وصدره منتفخ مع نظرة متبجحة تنم عن إحساس بالتفوق.

وكان قد استهل دخوله إلى الإسلام بفضل الإنترنت، فقد استمد منها أول دروس له عن الأخلاقيات الإسلامية. ثم تلقى المزيد من التعليم في المعرفة الدينية في أثناء مؤتمرات كانت تنظمها منظمات قريبة من الإخوان المسلمين. ومع ذلك، ففي أحد الأيام قابل إماماً شاباً شرح له أنه كان يسير في الطريق الخطأ. ونصحه بأن يتحول إلى الفهم الصحيح للإسلام لكي ينقذ روحه. كان العامل المفتاح لتحوله هو قدرة الإمام على أن يزوده بالدليل المكتوب الذي يبين أن السلفية أصيله وهي التيار الوحيد في الإسلام الذي يظهر احتراماً حازماً لأعراف الإسلام الأخلاقية والقضائية الأصيلة. وقابل الإمام بعد قراءة إعلان على موقع في الإنترنت عن مسجد كان يستطيع فيه أن يحصل على فهم أفضل للإسلام. وكانت النصيحة التي أسداها إليه واحد من إخوانه حاسمة في هذه العملية التي صار فيها سلفياً وكانت النصيحة هي أن يحضر درساً دينياً في مسجد في مدينة روبيكس، في شمالي فرنسا. وفي أثناء هذه الرحلة تبنى بشكل حاسم تعريفاً دقيقاً للقيم الإسلامية الصحيحة التي ستقوده طوال البقية من عمره. وهذه الهداية

قدمتها ثلاثة عناصر: حياة السلف الصالح بوصفها أعلى نموذج للأخلاقيات، ونصوص العلماء السلفيين السعوديين بوصفها خطوطاً إرشادية لفلسفته، وتضامن «الفرقة الناجية» السلفية بوصفها «الأسرة الجديدة». سي. حالياً هو أسعد مسلم لأنه يعرف نفسه بأنه مستقيم، وملتزم بإسلام نقي لا ريب فيه وغير متغير.

لقد استمتع سي. دائماً في كونه مختلفاً يقيناً عن بقية العالم. وقبل أن يصير سلفياً، على سبيل المثال، كان ينجذب بأي مبالغات جديدة. ولكن يبدو أن السلفية تجسد المكانة التي أراد دائماً أن يصل إليها.